EL «TRACTATUS» DE WITTGENSTEIN

GUÍA DE LECTURA

Michael Morris



CÁTEDRA

Michael Morris

El «Tractatus» de Wittgenstein

Guía de lectura

Traducción de Rodrigo Neira Castaño

CÁTEDRA

Índice

Prefacio

Este libro deriva en último término de algunas lecciones que impartí cuando di clases sobre el *Tractatus* por primera vez en un curso universitario. Mi amigo Julian Dodd y yo mismo tuvimos la idea de juntar esos contenidos con algunas cosas en las que él estaba interesado — relativas a la noción de verdad y a interpretaciones recientes del *Tractatus* — para hacer un libro. Con esto en mente, escribimos un artículo en colaboración acerca de la aparente paradoja del *Tractatus* (Morris y Dodd, 2008), cuyas conclusiones principales aparecen en el capítulo final de este libro.

Al final, sin embargo, otros compromisos filosóficos apartaron a Julian de este proyecto, y ese artículo fue la única cosa que escribimos juntos. Eso quiere decir que sólo yo soy el responsable de todo cuanto contiene este libro, salvo de los pasajes del capítulo final, que se derivan de nuestro artículo conjunto. Le estoy, sin embargo, enormemente agradecido a Julian por su apoyo en el proceso de elaboración de este libro, así como por su contribución en la elaboración de nuestro artículo conjunto.

Estoy asimismo en deuda con muchas personas con las que he mantenido conversaciones en las que me han ayudado quizá más de lo que ellas pensaron. De entre ellas me gustaría mencionar a las siguientes en particular: Leo Cheung, Richard Gaskin, Andreas Georgallides, Warren Goldfarb, Colin Johnston, Marie McGinn, Adrian Moore, Michael Potter, Thomas Ricketts, Tanja Staehler, Roger White y José Zalabardo. Peter Sullivan leyó la penúltima versión del libro completo y me hizo un gran número de comentarios y sugerencias de mucha utilidad que me salvaron de cometer varios errores y me hicieron entender mejor el *Tractatus:* le estoy enormemente agradecido. Finalmente, me gustaría darle las gracias a Gemma Dunn de Routledge por su paciencia y su clarividente comprensión del proyecto.

Introducción

1. La obra y su historia

El *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein es una de las grandes obras filosóficas del siglo XX . A juzgar por el alcance de su temática y por la profundidad de su pensamiento, no hay más que otras dos obras —inconclusas— que le sean comparables: *Ser y tiempo* de Heidegger e *Investigaciones filosóficas* del propio Wittgenstein. Pero aun en comparación con aquéllas el *Tractatus* resulta cautivador. Es muy breve y está redactado en un estilo epigramático. Se trata de una reflexión que trasluce el carácter del hombre que la escribió y su manera de pensar en el momento de escribirla.

Ludwig Wittgenstein nació en Austria en 1889, en el seno de una de las familias más acaudaladas de Europa. Disfrutó de una educación privilegiada en un ambiente de sofisticación cultural que llevaba aparejada una intensidad tal de expectativas que no fue fácil de sobrellevar (dos de sus hermanos se suicidaron cuando Wittgenstein era todavía un niño). Acabada la escuela, empezó a estudiar ingeniería, primero en Berlín y luego en Mánchester. Fue allí donde germinó su interés por las matemáticas y sus fundamentos. Leyó dos trabajos innovadores acerca de la fundamentación de las matemáticas que acababan de ser publicados: la obra temprana de Bertrand Russell *Los principios de las matemáticas* y la más o menos contemporánea de Frege *Grundgesetzse der Arithmetik (Leyes fundamentales de la aritmética)*, que trataban de mostrar que la aritmética no se apoya más que en la lógica. En 1911, Wittgenstein visitó a Frege en Jena, y éste le recomendó que estudiara con Russell en Cambridge.

Por aquel entonces, las ideas de Russell se habían desarrollado y modificado. Russell acababa de publicar, junto con Alfred North Whitehead, los monumentales *Principia Mathematica*, que desarrollan con profusión de detalles y un gran despliegue de complejidad técnica —buena parte del cual era necesario para eludir una contradicción que Russell había encontrado en el sistema de Frege— las ideas generales que Frege esbozaba

en los *Grundgesetze* . Russell era en aquel momento la figura más destacada en el panorama de la lógica contemporánea, pero tal como él mismo confesó, estaba fatigado tras la elaboración de los *Principia.* Wittgenstein se pegó a Russell como una lapa, persiguiéndole hasta su habitación e importunándole con preguntas incluso mientras se estaba vistiendo. Pero no tardó en dejar de ser una molestia: Wittgenstein aprendía extraordinariamente rápido y Russell no tardó en darse cuenta de que podía ser la persona que prosiguiera el desarrollo técnico de la lógica que él ya no podía llevar a término.

Hacia 1913, Wittgenstein daba forma a las ideas sobre lógica que más tarde iban a convertirse en la columna vertebral del *Tractatus.* Aquel mismo año aparecen esbozadas sus primeras ideas en *Notas sobre lógica*, obra (publicada hoy en día como apéndice de los *Diarios)* que constituye un importante recurso para aquellos que tratan de comprender el *Tractatus.* Sin embargo, a finales de 1913, Wittgenstein sintió que ya no podía realizar el trabajo para el que estaba capacitado mientras estuviera en Cambridge, así que decidió marcharse a vivir solo en Noruega y trabajar allí. En la primavera de 1914 le hizo una visita a otro filósofo de Cambridge, G. E. Moore, destacado impulsor de la rebelión contra el hegelianismo que inauguró la filosofía analítica en el mundo de habla inglesa. A pesar de su prestigio académico, Moore ni siquiera pudo discutir con Wittgenstein de igual a igual; de hecho, solía tomar notas de lo que Wittgenstein le dictaba. Aquellas *Notas dictadas a G. E. Moore en Noruega* también aparecen publicadas como apéndice en los *Diarios.*

Sin embargo, en el verano de 1914 estalló la Primera Guerra Mundial y Wittgenstein se alistó en el bando austríaco. No eludió sus deberes militares —no en vano estaba ansioso por ser enviado al frente y una vez allí mostró un extraordinario coraje—, pero tampoco dejó de hacer filosofía. Han sobrevivido muchos de los diarios que rellenó con sus anotaciones, publicados como *Diarios 1914-1916* (aunque las últimas anotaciones están fechadas en enero de 1917). La primera entrada reza: «La lógica ha de preocuparse de sí misma».

Durante la mayor parte de los dos primeros años, las inquietudes de Wittgenstein se dirigieron sobre todo a dificultades que le planteaba su interés acerca de las obras de Russell y Frege. Pero, en junio de 1916, la unidad de Wittgenstein estaba inmersa en durísimos combates que se cobraban incesantes bajas. Sus notas de aquel momento atestiguan una

especie de sacudida y se abren a cuestiones acerca del sentido de la vida —se trataba de las mismas cuestiones, a fin de cuentas, que tanto les habían preocupado a él y a sus hermanos mayores, al igual que a buena parte de cierta clase vienesa en los primeros años del siglo—. A partir de entonces la obra que estaba escribiendo comenzó a unificar su interés por los fundamentos de la lógica con una cierta actitud acerca de los problemas relacionados con el sentido de la vida.

El propio *Tractatus* fue elaborado durante los dos años siguientes a partir de los diarios escritos durante la guerra por Wittgenstein. Hay un primer borrador provisional, hoy en día conocido como *Prototractatus,* pero la versión definitiva fue mecanografiada en el verano de 1918. Sin embargo, a Wittgenstein no le resultaba fácil publicarla y al final tuvo que ser bajo los auspicios de Russell y gracias a la inclusión de una introducción explicativa del propio Russell —que no agradó a Wittgenstein— como la obra vio la luz en 1922. Estaba escrita en alemán, pero apareció con una traducción en paralelo en el mismo volumen que, a pesar de presentarse como realizada por C. K. Ogden, parece haber sido obra de Frank Ramsey, brillante matemático y filósofo de Cambridge que por aquel entonces no había cumplido ni siquiera los veinte años.

Tras la aparición del *Tractatus,* Wittgenstein se retiró de la vida académica —incluso de la vida intelectual ordinaria que habría sido natural para un hombre con su formación—. Renunció a su fortuna y se convirtió en maestro de una escuela rural en un pueblo de Austria. Allí recibió alguna visita de Ramsey y poco a poco fue reverdeciendo su interés por la filosofía, merced tanto a las cuestiones que le planteó Ramsey como al interés de un grupo de jóvenes filósofos fuertemente influenciados por el *Tractatus* que habían formado en torno a la obra el Círculo de Viena de los positivistas lógicos.

En 1929 Wittgenstein optó por regresar a Cambridge y sometió a revisión los puntos de vista del *Tratatus,* lo cual fue haciendo que sus ideas se modificaran a lo largo de la década de los treinta hasta que estuvo en disposición de elaborar su gran obra de madurez, las *Investigaciones filosóficas* (el grueso de la cual estaba listo hacia 1945, aunque no fue publicada hasta 1953, con posterioridad a la muerte de Wittgenstein).

2. Problemas para los intérpretes

Hay dos cosas que hacen del *Tractatus* una obra particularmente difícil para los intérpretes —tanto para los filósofos profesionales como para los estudiantes—. La primera es el estilo en el que está escrito y la segunda su contenido. Wittgenstein confiesa sus propósitos estilísticos en el Prefacio. Así reza el párrafo de apertura [1] *:

> Este libro sólo será entendido quizá por quien alguna vez haya pensado por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o, al menos, pensamientos parecidos. No es éste, pues, un libro que pretenda sentar doctrina. Su objetivo lo alcanzaría si procurase placer a quien lo leyera comprendiéndolo.

No iba a ponérselo fácil al lector. Ecos de la misma idea se perciben en el prefacio de su obra posterior, *Investigaciones filosóficas*. «No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar, sino, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios» *(IF,* 14, 15).

Eso tiene como mínimo en común el primer Wittgenstein con el autor de las *Investigaciones*. De hecho, es mucho más difícil comprender el *Tratatus* que las *Investigaciones filosóficas:* hay pasajes del *Tractatus* en los que Wittgenstein parece abreviar la expresión de su pensamiento con la intención de hacerlo más difícil en vez de más fácil de entender. Es patente la diferencia de tono entre su obra temprana y la de madurez: *Investigaciones filosóficas* es una obra cargada de paciencia —una paciencia que a veces se diría condescendiente—, mientras que, si por algo se distingue el *Tractatus*, es por las prisas que parecen atenazar a su autor. Este contraste puede ser ilustrado mediante un ejemplo: mientras que buena parte del despliegue técnico que Whitehead y Russell realizan en su monumental obra *Principia Mathematica* está pensado como respuesta a la paradoja que Russell encontró en el sistema de Frege, en el *Tractatus,* Wittgenstein no le dedica a la cuestión más que cinco proposiciones (3.331-3.333), antes de concluir: «Con esto desaparece la paradoja de Russell» (3.333).

La obra da la sensación de haber sido escrita con el propósito de que su comprensión resulte lo suficientemente ardua como para que el lector se vea forzado a pensar por sí mismo. Por desgracia, esto parece haber frustrado una de las ambiciones del libro: es plausible la hipótesis de que Wittgenstein esperara que Frege en particular fuera «uno de los que lo entendieran al leerlo», dado que le envió una copia mecanografiada del texto antes de que fuera publicado, pero Frege no logró entender nada con ella. (Sin embargo, las esperanzas de Wittgenstein no quedaron por

completo frustradas: hubo al menos una persona que leyó el libro y lo entendió incluso deleitándose: Frank Ramsey).

Las dificultades derivadas de la compresión estilística de la obra son de no poca enjundia. Aquellos que empiezan a hablar una lengua extranjera son conscientes del peligro que suponen los «falsos amigos» —palabras a las que atribuimos un significado similar al de otras palabras de nuestra propia lengua a las que se asemejan, pero que de hecho significan algo en todo punto diferente—. En el *Tractatus* abundan los falsos amigos, incluso —acaso especialmente— para los académicos especializados. Hay expresiones y guiños en la argumentación que parecen referirse a otros autores ya conocidos, y a esas reminiscencias trata de agarrarse el lector, pensando que Wittgenstein tiene en mente lo mismo que esos autores, pero con frecuencia no es así.

Pero no es un mero afán de perversidad lo que inspira el estilo de Wittgenstein; su texto, por el contrario, parece guiado por un cierto sentido de austeridad poética. En el Prefacio escribe: «Si este trabajo tiene algún valor, éste consiste en dos cosas. La primera de ellas es que en él se expresan pensamientos, y este valor será tanto mayor cuanto mejor expresados estén. Tanto mayor será cuanto más se haya remachado en el clavo» *(TLP*, pág. 105).

(Enseguida nos ocuparemos de la segunda cosa). Vemos aquí a Wittgenstein interesándose principalmente por cómo están expresados los pensamientos del libro —de hecho, esto llega antes de la cuestión de si esos pensamientos son verdaderos (cosa de la que Wittgenstein se ocupa en el párrafo siguiente)—. Sus preocupaciones aquí son las propias de un poeta (aunque la imagen que usa sea bastante tópica), y pretende que el *Tractatus* funcione poéticamente. En mi opinión, tal como veremos en un momento, hay una razón concreta para ello aparte de las meras consideraciones estéticas.

Por desgracia para quien trate de comprender el *Tractatus,* ese estilo poético puede asemejarse a un falso amigo: la misma cadencia de algunas de las proposiciones del libro nos cautiva haciéndonos pensar que sabemos lo que dicen cuando en realidad no es así. La misma proposición inicial del libro —«El mundo es todo lo que es el caso»— es un ejemplo de ello.

La otra dificultad del libro tiene que ver con su contenido —o más bien con un rasgo particular de su contenido—. En ocasiones es una obra técnica y las prisas con las que Wittgenstein parece ir exponiendo su pensamiento

no ayudan a hacerla más accesible, pero no reside ahí el mayor problema: el verdadero problema es que, a la vista de ello, se diría que la obra es paradójica, que parece desmentirse a sí misma. La penúltima sección del libro empieza: «Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas —a hombros de ellas— ha logrado auparse por encima de ellas» (6.54).

Resulta patente, por supuesto, que Wittgenstein no puede resistirse a expresar esto de manera poética. Pero el problema clave es que esa observación parece afirmar que las proposiciones del libro («Mis proposiciones») no tienen significado en absoluto.

A fin de comprender el problema que esto produce para el intérprete es necesario que reflexionemos un poco acerca de la práctica de la interpretación, que está guiada por lo que se conoce como el *principio de caridad*. La idea que subyace al principio de caridad es que no se puede interpretar bien a alguien si se le retrata como un idiota. Pero hay aquí una cuestión más sencilla y grave: interpretar un texto es darle sentido, y darle sentido a un texto es representarlo como dotado de sentido. Por lo general, representar un texto como dotado de sentido es representarlo como diciendo algo que es razonable decir en su contexto. Pero es condición mínima para ello que uno represente el texto como dotado literalmente de sentido —es decir, como algo que no carece de significado—. La penúltima sección del *Tractatus* parece poner sobre las espaldas del intérprete una carga imposible de llevar: para representar las proposiciones del *Tractatus* como diciendo algo que sea razonable parece que tenemos que representarlas como no diciendo nada en absoluto.

Este problema general tiene también aplicaciones particulares. Con frecuencia, si estamos interpretando una obra, tenemos razones para pensar que su autor no está diciendo una cosa si contamos con una evidencia clara de que ha negado esa misma cosa. Desafortunadamente, si una obra se declara a sí misma paradójica, esa regla no puede usarse si no es con extrema cautela. Tenemos que hacer juicios muy delicados para decidir qué negaciones indican que el autor no quiere decir algo y cuáles no. En el caso del *Tractatus,* un intérprete puede considerar que Wittgenstein dice algo mientras que otro puede señalar un fragmento del texto y decir: «Pero mira: aquí lo niega». El primer intérprete todavía puede responder: «Sí, ciertamente, así es», sin que se sienta presionado por ello para revisar su interpretación.

Mi punto de vista es que el carácter paradójico de la obra es una de las razones de que su modo de expresión sea tan importante —la importancia del estilo poético en el que está escrita—. Como la obra es paradójica —porque de acuerdo consigo misma carece de significado—, no puede ser tomada en realidad como si tratara de decir algo. De ahí que lo poético del lenguaje pueda ser entendido de otra manera: trata de alcanzar un propósito diferente de la afirmación de verdades (pero de esta cuestión nos ocuparemos en el último capítulo).

Esto está relacionado con la segunda cosa que, de acuerdo con Wittgenstein, da valor a la obra. Wittgenstein sostiene que ha resuelto los problemas de la filosofía «en lo esencial [...] de modo indiscutible» *(TLP,* pág. 105). Pero no es eso lo que hace que la obra merezca la pena. Wittgenstein prosigue: «Y si no estoy equivocado en esto, la segunda cosa de valor que hay en este trabajo consiste en mostrar cuán poco se ha conseguido una vez que estos problemas se han resuelto» *(ibidem)* .

Y esto enlaza con algo en lo que ya había pensado al escribir el Prefacio. Tal como le había dicho a su editor, Ludwig von Ficker: «Lo que he querido escribir es esto: mi obra se compone de dos partes: la que aquí presento más todo lo que no he escrito. Y es precisamente esa segunda parte la que es importante» *(WSP,* 94-95).

Es esto lo que subyace a su críptico, poético y epigramático estilo: su objetivo es darle sentido en todo momento a lo que no ha sido dicho, que es la parte más importante de la obra.

3. El estudio académico del «Tractatus»

La literatura académica acerca del *Tractatus* —también, en general, la literatura académica acerca del primer período de la filosofía analítica— atraviesa actualmente una etapa apasionante —aunque el interés por la obra no ha menguado desde los orígenes de la filosofía analítica—. Esto se debe en parte a que la tradición analítica acaba de darse cuenta del hecho de que sus propias obras son susceptibles de exégesis histórica, es decir, de estudio por parte de los historiadores *filosóficos* de la filosofía (simplificando quizá demasiado, considero que un historiador *filosófico* de la filosofía es aquel que pospone hasta el último momento el abandono de la creencia en la falta de razonabilidad de las ideas de los filósofos a los que estudia; la historia

filosófica de la filosofía trata de construir la *justificación* de los puntos de vista filosóficos). Por el contrario, un historiador intelectual no filosófico se conformará con apelar a factores explicativos que no constituyen justificaciones y que se localizan en una etapa mucho más temprana de su explicación de una idea o de un cambio de parecer. La tradición analítica se ha dado cuenta de que sus obras fundamentales no son meras contribuciones al debate actual, sino que expresan puntos de vista lo bastante peculiares como para reclamar una justificación más elaborada.

En el núcleo de este bullicioso interés se encuentra, en particular, el reverdecimiento del interés por Bertrand Russell. Este reverdecimiento ha sido alimentado —y a su vez ha alimentado— la publicación en los últimos años de los trabajos filosóficos de Russell. De especial relevancia para el *Tractatus* ha sido la publicación de artículos escritos tanto antes como después del célebre *Sobre la denotación* de 1905, así como del manuscrito titulado *Teoría del conocimiento*, que fue escrito en unas pocas semanas en 1913 y más tarde abandonado —al parecer porque Russell no encontró la manera de sortear las críticas de Wittgenstein—. Al mismo tiempo se han publicado obras serias que se adentran en los pormenores de la composición del *Tractatus* y en sus más o menos informales predecesoras, *Notas sobre lógica* y *Diarios 1914-1916* —esta segunda de la época de la guerra—. Hoy en día se sabe más acerca de las opiniones contra las que Wittgenstein reaccionó y de las circunstancias en las que se produjo esa reacción de lo que nadie salvo el mismo autor haya sabido desde que la obra fue publicada.

Junto a la floreciente proliferación de bibliografía académica en torno a las primeras etapas de la filosofía analítica, el interés por el *Tractatus* ha aumentado gracias a una disputa acerca de la interpretación de la obra. De acuerdo con las explicaciones más difundidas, la disputa se da entre dos escuelas de interpretación: por un lado, aquellos que se presentan a sí mismos como portavoces del «nuevo Wittgenstein» y como partidarios de una lectura «resoluta»; por el otro, aquellos que en cierta manera son considerados «tradicionalistas». En realidad, hay más de dos posturas que ofrecen diferentes soluciones a múltiples problemas interpretativos. En el núcleo de todas ellas se sitúa la aparente paradoja del *Tractatus* y el rechazo a la consideración de la filosofía como sinsentido que forma parte de ella. Una de las disputas versa en torno a qué se ha de entender por «sinsentido»: ¿cabe distinguir entre el sinsentido *puro* y el que de alguna manera es

significativo? ¿Y es el sinsentido puro algo más que meros *galimatías?* Cuestión aparte es si Wittgenstein sostiene en el *Tractatus* que hay verdades inefables —verdades que no pueden ser enunciadas, pero cuya comunicación puede entenderse como el objetivo de la obra—. Otra materia de disputa tiene que ver con la relación entre la actitud de Wittgenstein en torno a la filosofía en el *Tractatus* y en sus obras posteriores, sobre todo en las *Investigaciones filosóficas.* Un buen número de quienes se describen a sí mismos como divulgadores del «nuevo Wittgenstein» o partidarios de la lectura «resoluta» entienden que la obra posterior supone el rechazo a una manera particular de hacer filosofía, la que llaman «metafísica»; y tienden a considerar asimismo que Wittgenstein *acierta* en ese rechazo. Leen el *Tractatus* como si en lo fundamental coincidiera con las *Investigaciones filosóficas* —y por extensión con lo que ellos mismos defienden— en su rechazo a la «metafísica». Contra estos defensores de la interpretación «nueva» o «resoluta» del *Tractatus* no faltan quienes piensan que hay un radical desacuerdo entre las obras del primer y del segundo Wittgenstein.

4. El enfoque del presente trabajo

Sería absurdo prescindir de la enorme acumulación de bibliografía académica reciente acerca del *Tractatus* e imposible no tomar posición en el extenso campo de las disputas interpretativas. Pero ha sido mi criterio no saturar el texto de referencias y presentar una obra que sea de utilidad incluso para aquellos lectores que terminen discrepando conmigo en los puntos fundamentales de las disputas interpretativas. Este libro ha sido concebido sobre todo para hacer comprensible un texto al que es difícil encontrarle sentido. Se centra, pues, en los detalles del propio texto —y en especial en aquellos detalles que son al principio (y frecuentemente nunca dejan de ser) especialmente desconcertantes.

Los problemas se presentan en el estilo poético característico de la obra, al que ya me he referido, en conjunción con un hecho obvio: continuamente Wittgenstein presenta afirmaciones epigramáticas como lógicamente dependientes de otras. Si es cierto que hay dependencia lógica, entonces debe haber algún argumento que haga patente esa dependencia, pero debido a la impaciencia de Wittgenstein y a su insistencia en expresarse de manera poética, ese argumento rara vez se expresa. Es esta ausencia de argumentos

explícitos la principal fuente de dificultades de la obra. Así pues, mi principal preocupación ha sido expresar tan clara y explícitamente como me ha sido posible los argumentos que todo el mundo intuye que están ahí y que deben ser encontrados. Es obvio que esto implica que se difumine la cualidad poética de la obra y en ocasiones también que se desdibujen sus sutilezas y matices. Pero hay una línea muy delgada entre las sutilezas y las evasivas, y allá donde he sentido que esa línea está cerrada he tratado de ser explícito e inequívoco incluso si ello conllevaba el riesgo de perder la sutileza. A mi juicio, ésta es la mejor manera de ser útil tanto a los estudiantes como a los académicos.

Los argumentos que trato de exponer de manera explícita han sido objeto de disputas académicas desde que la obra fue estudiada por primera vez. Ninguna concepción en el campo de esas disputas merece ser considerada «canónica» [*standard*], de tal manera que es imposible evitar que cualquier interpretación explícita que pueda proponer resulte controvertida. Esto significa que mi obra no es meramente introductoria, como con frecuencia se considera que debe ser una guía de estudio. Pero he tratado de exponer los argumentos y su desarrollo de manera lo suficientemente clara como para que los estudiantes puedan comprenderlos sin dificultad, a la vez que indico las diferencias entre las diversas interpretaciones.

Por supuesto, al exponer los argumentos de manera explícita me tomo en serio —al menos mientras los expongo— esos mismos argumentos. Es inexorable que eso me involucre en algunas de las cuestiones que se plantean a partir del aparente carácter paradójico de la obra, pero no me obsesiono con ellas mientras expongo los argumentos. En vez de eso pospongo el tratamiento de esas cuestiones hasta el último capítulo, en el que me ocupo de ellas con más detalle.

Hay otra cuestión relativa a la interpretación del *Tractatus* en la que no he tratado de profundizar aquí. Se trata de algo que tiene que ver con la relación entre el primer y el segundo Wittgenstein. La razón por la que esta cuestión no puede ser adecuadamente planteada aquí es que la obra posterior no es más fácil de entender que el *Tractatus*, si bien las razones de esa dificultad son ligeramente diferentes en un caso y en el otro. Sin embargo, por más que no sea éste el lugar apropiado para defender una interpretación, puede resultarles de ayuda a los lectores para entender la orientación de este libro que mencione brevemente lo que estoy inclinado a pensar: considero, en primer lugar, que Wittgenstein es menos antifilosófico

en su obra tardía de lo que con frecuencia se cree. Y, en segundo lugar, estoy inclinado a pensar que hay al menos una sencilla pero decisiva discrepancia filosófica entre la obra del primer período y la posterior: la obra temprana admite (si bien en términos difíciles dado su carácter paradójico) y la tardía rechaza la idea central de la filosofía del lenguaje del *Tractatus:* que la forma del lenguaje es la misma que la forma del mundo.

5. VISIÓN GENERAL KANTIANA

A la hora de abordar una obra difícil siempre sirve de ayuda una visión de conjunto. El propio *Tractatus* invita a un tipo particular de resumen, dada la disposición numérica de sus observaciones. La propia obra se presenta a sí misma como portadora de siete tesis clave:

1. El mundo es todo lo que es el caso.
2. Lo que es el caso, un hecho, es la existencia de estados de cosas.
3. Una figura lógica de los hechos es un pensamiento.
4. Un pensamiento es una proposición con sentido.
5. Una proposición es una función de verdad de proposiciones elementales. (Una proposición es una función de verdad de sí misma).
6. La forma general de una función de verdad es $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$. Ésta es la forma general de una proposición.
7. De lo que no se puede hablar hay que callar la boca.

Todos los demás contenidos de la obra aparecen como comentario o explicación de alguna de estas siete tesis, como comentarios de un comentario o como comentario de un comentario de un comentario, de acuerdo con el esquema de numeración establecido en una nota a pie de página de la primera tesis.

Los capítulos que siguen pueden hacerse corresponder aproximadamente con estas tesis fundamentales; así, el primer capítulo se corresponde con las tesis uno y dos; la noción de figura que se menciona en la tesis tres se explica en el tercer capítulo y su traslación al lenguaje en la tesis cuatro es la materia de la que trata el cuarto capítulo. Esa concepción del lenguaje tiene cierta historia, de la que se ocupa el segundo capítulo. El quinto capítulo trata de las tesis cinco y seis. Wittgenstein considera que esas afirmaciones tienen importantes consecuencias para el problema del solipsismo, cuestión de la que se ocupa el sexto capítulo. Las demás

consecuencias de de la tesis seis para la filosofía, puesto que conducen a la tesis siete, son objeto del séptimo capítulo.

Pero este tipo de visión general difícilmente le va a aportar a quien se acerque por primera vez al *Tractatus* la ayuda que necesita. Lo que queremos saber es de qué trata en realidad la obra en su conjunto, y esas siete tesis no aportan demasiada información al respecto. Sirve de ayuda recordar aquí que el proyecto fue abordado en los *Diarios* de Wittgenstein escritos durante la guerra con la afirmación: «La lógica ha de preocuparse de sí misma» *(D*, 2; *TLP*, 5.473).

Considero que el sentido de esto se entiende más fácilmente como derivado del interés de Wittgenstein por un problema filosófico kantiano (no hay certeza acerca de cuánto había leído Wittgenstein a Kant —ni en general a ningún otro autor—, pero hay pocas dudas acerca de que su aproximación a la filosofía fue fundamentalmente de orientación kantiana). Lo que sigue es una breve lectura general del *Tractatus* desde esa perspectiva diferente. Se trata, por supuesto, de una lectura controvertida, como todo lo relativo a la interpretación del *Tractatus.* Pero aquellos que se enfrentan a la obra por primera vez necesitan contar con un esquema, y es preferible que se les proporcione un esquema que sea más tarde rechazado como una caricatura a que no dispongan de ningún esquema en absoluto.

He aquí una manera de plantear alguna de las cuestiones que preocupaban a Kant: un amigo matemático me dijo en una ocasión algo como lo siguiente: «¿No es asombroso que los números, que mantienen entre ellos todas esas complicadas relaciones en las que están interesados los matemáticos, puedan ser usados en el mundo real para contar objetos ordinarios como vacas y ovejas?». Parece inmediatamente claro que hay algo muy raro en la manera de ver las cosas de mi amigo, pero no es tan fácil explicar qué es exactamente lo que está mal, y más difícil aún es articular qué es lo que hay que aceptar si queremos evitar equivocarnos de esa manera.

La primera cosa que estamos inclinados a decir es algo como esto: no es un accidente que los números puedan usarse para contar objetos ordinarios en el mundo real. Al contrario, en el momento en que tenemos *cosas,* debemos ser capaces de distinguir entre cosas diferentes y, por tanto, de distinguir entre *una* cosa y *dos,* y esto nos da la posibilidad de contarlas. En definitiva, no es que los números tengan vida propia y se usen para contar

cosas; es más bien que su origen reside en el contar cosas, y sólo por eso poseen las propiedades que interesan a los matemáticos.

Esta respuesta no es por completo errónea, pero es inadecuada en dos aspectos cruciales: en primer lugar, no basta con distinguir unas cosas de otras para contar y, por tanto, tampoco para la aritmética. Lo que es necesario es una noción extra crucial —la de *sucesor* en una serie de un cierto tipo—. Y entonces es posible preguntar: ¿de dónde viene la noción de *sucesor?* En segundo lugar, está muy bien decir que el origen de los números se encuentra en la discriminación entre *cosas*, pero eso somete a presión nuestra concepción de lo que es una *cosa:* la noción de cosa requiere ir acompañada de la noción de identidad (y correlativamente de la de distinción). Además, esa noción de identidad parece conectada con la de *clasificación:* si identificamos una cosa debemos identificarla como de un cierto tipo. Y luego podemos preguntar: ¿de dónde viene la noción de *cosa* con esas nociones conexas de identidad y clasificación?

Sea lo que fuere lo que digamos acerca de esto, es necesario que tengamos en cuenta el hecho importante de que estos conceptos fundamentales (como todos los conceptos) traen consigo ciertos compromisos que estamos inclinados a considerar verdades necesarias. Hay cosas que parecen ser *necesariamente* verdaderas en cualquier relación que pueda ser descrita como de *sucesión,* al igual que a propósito de cuanto pueda ser considerado una *cosa.* Parece haber verdades *necesarias* acerca de la identidad, así como acerca de cualquier cosa de la que se diga que pertenece a un determinado *género* de cosa. Es tentador decir que lo que se nos revela cuando consideramos lo que está presupuesto en la práctica aparentemente simple de contar son nada menos que verdades necesarias acerca del mundo. La empresa de socavar el asombro de mi amigo matemático parece llevarnos a tomar en consideración la estructura necesaria del mundo, cómo *tiene* que ser el mundo si contar o incluso hablar ha de ser posible.

Y esto —por decirlo de manera tosca— es lo que sorprendió a Kant. Hay cosas que son necesariamente verdaderas del mundo y que se revelan cuando consideramos lo que se requiere para que las matemáticas —y, de hecho, el pensamiento en general— tengan sentido. Pero esto es en sí mismo enigmático. Es natural pensar que nuestro conocimiento de lo que es verdadero en el mundo nos viene dado por la *experiencia* —gracias a los sentidos mediante los que percibimos las cosas a nuestro alrededor—. Pero

la experiencia parece ponernos en contacto únicamente con verdades *contingentes,* es decir, con cosas que, si bien son verdaderas, no lo son de manera *necesaria* . Observamos la situación *efectiva* de una oveja en lo alto de una colina, o de la aguja de frecuencia de una radio en el sintonizador; pero no observamos cómo las ovejas, las colinas, las agujas y los sintonizadores *tienen que* ser. Así pues, ¿cómo podemos tener conocimiento de cómo *tienen que* ser las cosas en el mundo, de lo que es *necesariamente* verdadero en el mundo?

La respuesta de Kant —por decirlo una vez más de manera tosca— fue algo como esto: para que una verdad sea necesaria, pensaba, tiene que ser susceptible de ser conocida sin recurrir a la experiencia; es decir, tiene que ser *a priori.* Pero para que se trate de una verdad *acerca* del mundo tiene que ir más allá de lo que puede derivarse del mero análisis de los conceptos involucrados: debe tener al menos algo procedente del mundo y no de nuestros conceptos. Esto significa en lenguaje kantiano que tiene que ser *sintética* y no *analítica.* Así pues, Kant consideraba que para bregar con confusiones como las de mi amigo matemático necesitamos apelar a verdades de un tipo especial: aquellas que son a la vez *sintéticas* y *a priori.* Ésta es en sí misma una noción desconcertante. Parece como si fuera necesario algún tipo de contacto previo o de familiaridad [*acquaintance*] con el mundo para que éste nos suministre algo que vaya más allá de nuestros conceptos. Kant llamó *intuición* a esa familiaridad. Pero no se debe permitir que esa familiaridad o intuición ponga en peligro el hecho de que las verdades que produce sean *a priori:* no debe conllevar ningún recurso a la experiencia. Kant pensaba que tiene que haber algún tipo de familiaridad *a priori* o intuición del mundo. El desafío es entonces entender cómo tal cosa es posible, y ése es el principio de la filosofía positiva de Kant.

Podemos entender el *Tractatus* como producto de la reacción de Wittgenstein contra ese planteamiento —incluso si esa reacción no se produjo, o al menos no se produjo inicialmente, contra la presentación del propio Kant—. Las verdades necesarias incumben a la lógica, en una concepción de aquella que Wittgenstein recibió de Russell. Insistir en que «la lógica ha de preocuparse de sí misma» es insistir en que la necesidad es en un sentido independiente del mundo y en que podemos tener conocimiento de las verdades que consideramos lógicas o necesarias sin ningún tipo de familiaridad o intuición de aquél. Así, a lo que se opone el

Tractatus, de acuerdo con esta propuesta, es a la idea de las verdades sintéticas *a priori* .

Hay una manera de evitar recurrir a las verdades sintéticas *a priori* a la vez que todavía se mantiene tanto que hay verdades necesarias acerca del mundo como que podemos conocerlas. Evitamos recurrir a las verdades *sintéticas a priori* afirmando que las verdades *a priori,* en tanto que podemos hablar aquí de verdades, se conocen simplemente a la luz del sistema mediante el cual nos representamos el mundo: si aquello a lo que apelamos es meramente la naturaleza del sistema de representación, entonces todavía estamos en el ámbito de lo *analítico,* en el lenguaje de Kant, y no en el de lo sintético. Pero la comprensión del sistema puede, en efecto, proporcionarnos conocimiento del mundo si se cumple cierta condición. Es necesario que insistamos en que cómo debe ser el sistema refleja o está reflejado en cómo es el mundo. Si tenemos una correspondencia de este género entre el sistema de representación y el mundo que es representado, entonces podemos tener conocimiento *a priori* de lo que son, en efecto, verdades necesarias acerca del mundo, pero sin intuición *a priori* ni familiaridad de ningún género con el mundo.

Lo que aquí se expresa de manera tosca es, a mi juicio, la tesis expuesta en el *Tractatus* —en la medida en que pueda decirse que en el *Tractatus* se expone alguna tesis—. En el núcleo de la obra se halla la tesis acerca de la relación entre un sistema de representación —cualquier sistema de representación— y el mundo: en cierto sentido, el uno tiene que reflejar el otro. Ésta es la suposición de que el sistema de representación y el mundo tienen que tener ambos la misma *forma* . Es la tesis central de la filosofía del lenguaje expuesta en el *Tractatus,* la idea que quizá de manera un tanto equívoca se describe como teoría de la figura —que se expresa en las tesis tres y cuatro de las siete proposiciones principales de la obra.

Este supuesto de la similitud de forma sólo puede ser verdadero si tanto el mundo como el lenguaje son de una cierta manera. Cómo tiene que ser el mundo para que la mismidad de forma [*the same-form assumption*] sea verdadera se elabora en las tesis uno y dos, así como en sus comentarios y explicaciones. Cómo tiene que ser el lenguaje se resuelve en las tesis tres, cuatro, cinco y seis, y en las proposiciones que las aclaran y desarrollan. Pero si la tesis de la mismidad de forma es verdadera, resulta que habrá problemas para enunciarla: no podemos, por así decirlo, usar el lenguaje para situarnos fuera de la relación de correspondencia entre el propio

lenguaje y el mundo. Y eso significa que toda la empresa filosófica kantiana resulta ser imposible, y lo mismo ocurre con cualquier filosofía que pretenda decir algo acerca de nuestra relación con el mundo —lo que incluye al propio *Tractatus*— . Y eso explica los posteriores comentarios acerca de las tesis seis y siete. Resulta, por tanto, que la única manera de abordar el problema kantiano culmina con la demolición de la filosofía.

Bastará con esto como visión general: el demonio, como es bien sabido, está en los detalles, cosa que los capítulos que siguen tratarán de explicar.

6. Nota sobre traducciones

Muchas veces es importante echarles un vistazo a las palabras que el propio Wittgenstein utiliza —o a las versiones más próximas a ellas si uno no habla alemán—. En los capítulos que siguen cito por lo general traducciones. Así pues, tengo que plantearme la cuestión de a qué traducciones recurrir para esas citas.

Hay hoy en día en circulación dos traducciones canónicas y revestidas de autoridad. Una es la que originalmente se publicó acompañada del texto de Wittgenstein en alemán —la traducción de C. K. Ogden (aunque en buena medida fue obra de Frank Ramsey)—. Una versión revisada de ella sigue todavía disponible con la versión original alemana en un texto paralelo. La otra es la traducción posterior de David Pears y Brian McGuinness, que aparece sin el alemán. La introducción original de Russell a la obra se imprimió con anterioridad a ambas traducciones.

Brevemente expuestos, éstos son los méritos de ambas traducciones: la de Ogden fue revisada por Wittgenstein, que le dio el visto bueno, y su versión final es el resultado de modificaciones hechas a partir de la comunicación entre Ogden y el propio Wittgenstein; y el original alemán se imprime junto a la versión inglesa. Pero la traducción es tosca, en ocasiones como resultado de su excesiva literalidad. Pasa por alto también algunos matices (conocido es el hecho de que no se percata de la diferencia entre *sinnlos* —carente de sentido [*without sense*]— y *unsinnig* —sinsentido, absurdo [*nonsense*]). Por otra parte, su literalidad tiene también algunas ventajas —por ejemplo, la detallada progresión de 6.54—.

Las virtudes de la traducción de Pears y McGuinness son justo las opuestas a las de la versión de Ogden: las peculiaridades del alemán se

reproducen en inglés y la obra puede leerse con relativa facilidad. Además, muchas de las sutilezas del original aparecen apropiadamente indicadas (su tratamiento de la distinción entre *sinnlos* y *unsinnig* es una célebre mejora con respecto a la versión de Ogden). Hay, sin embargo, lugares en los que el inglés idiomático dificulta la comprensión de lo que Wittgenstein quiere decir (un ejemplo es el enunciado acerca de la forma general de la proposición en 4.5). El índice es más útil que en la traducción de Ogden.

Al final he decidido usar la traducción de Ogden para citar del texto, tanto en los capítulos que siguen como en esta introducción. Si he elegido la traducción de Ogden ha sido en buena medida por sus imperfecciones: su misma tosquedad y el hecho de que su expresión sea tan poco natural en inglés hacen que haya en ella relativamente pocos «falsos amigos» que puedan confundir al lector. Dado que no incluyo citas sin hacer comentarios acerca de ellas, puedo señalar cuándo la traducción de Ogden no logra captar algún matiz importante del texto original. Y el hecho de que el propio Wittgenstein revisara la traducción de Ogden significa que puede ser tratada, en el texto paralelo en el cual aparece, como parte del texto original.

Por todo ello, ningún estudiante debería tener dificultad alguna para trabajar sobre ese libro si tiene cualquiera de esas dos traducciones: no es difícil orientarse con la traducción de Pears y McGuinness si se tiene la de Ogden y el número de la proposición citada. Un estudiante serio que lea inglés pero no (o todavía no) alemán querrá tener tanto la traducción de Ogden como la de Pears y McGuinness: usa las dos para hacerse una idea de lo que dice Wittgenstein, confrontando el inglés idiomático con el no idiomático; usa la traducción de Ogden para no perder de vista el texto alemán; y usa la de Pears y McGuinness para el Índice.

7. Referencias

Las citas del cuerpo central del *Tractatus* están referenciadas por su número de sección —por ejemplo, 4.0312—. Las referencias a las obras de Wittgenstein se hacen por lo general mediante abreviaturas, cuya clave puede hallarse en la Bibliografía. Las referencias al Prefacio del *Tractatus* usan tanto abreviaturas como números de página —los números de página

se corresponden con la edición de Ogden [2] —, como, por ejemplo: *TLP*, pág. 29*.

---

[1] . * De ahora en adelante, los fragmentos del *Tractatus* que se reproducen en el texto siguen la traducción española de Luis M. Valdés Villanueva, salvo en algunas modificaciones que he tenido que hacer para ajustar los textos a los términos que usa el autor. Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.ª ed., trad./introd. de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2007. *[N. del T.]*

[2] . * En nuestro caso, la paginación sigue: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.ª ed., trad./introd. de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2007. *[N. del T.]*

CAPÍTULO I

La naturaleza del mundo

1A. UN BOCETO DE METAFÍSICA

El *Tractatus* empieza con una célebre afirmación críptica [3] :

> 1. El mundo es todo lo que es el caso.

La mayoría de la gente, al leer esto por primera vez, no sabe muy bien cómo entenderlo. ¿Se supone que es una definición que fija el significado del término «mundo»? ¿Se supone que es algo meramente obvio? ¿O se trata de una aseveración polémica, del establecimiento deliberado de una posición que Wittgenstein espera que sea atacada, pero que él se dispone a defender? Un vez más, si es una definición, ¿cuál es el proyecto que Wittgenstein pudo haber tenido en mente, de acuerdo con el cual es apropiado definir una palabra como «mundo»? Y, si no es una definición, ¿qué razón pudo haber tenido Wittgenstein para pensar que es verdadera?

La única razón para pensar que la aseveración de Wittgenstein es una definición es que la introduce sin justificarla. Si una obra filosófica empieza con una aseveración fuerte —y ciertamente ésta lo es, al margen de qué más cosas se puedan decir de ella— para la que se ofrece ninguna justificación, entonces nos inclinamos a suponer que esa aseveración es básica con respecto al desarrollo filosófico que sigue. Pero la proposición de apertura del *Tractatus* no puede ser leída así. Si la aseveración fuera una definición de apertura a la filosofía del *Tractatus*, sería de esperar que los términos usados para enunciarla fueran claros por sí mismos, como anticipo de un desarrollo filosófico ulterior. Pero lo cierto es que no lo son. Todavía no entendemos qué es algo «que es el caso». Muy pronto (en 1.1), sabremos que se trata de un «hecho» y no de una «cosa», pero ahora mismo tenemos poca idea de cuál puede ser la diferencia entre «hechos» y «cosas». Y ésta es una cuestión que no puede aclararse con independencia de la concepción general del lenguaje que se desarrolla en las secciones posteriores.

Además, si se tratara de una definición, la obra perdería inmediatamente buena parte de su significación. Dado que Wittgenstein no estaría ya haciendo ninguna aseveración acerca del mundo, tal como solemos entender la noción, podríamos simplemente responderle: «Sí, sí, todo eso podría ser verdad del "mundo" en el sentido peculiar en el que tú lo entiendes, pero ¿qué hay del *mundo* tal como el resto de nosotros usa el término?».

Es preferible aceptar que la aseveración en cuestión no es una definición. El término «mundo» se usa ahí en un sentido familiar. Se supone que la proposición de apertura del *Tractatus* es una aserción sustantiva acerca del mundo que todos conocemos, el mundo del que tenemos experiencia. Y se supone que es polémica en al menos este sentido: Wittgenstein propone en ella una visión de la naturaleza del mundo inédita hasta el momento, que debería resultar novedosa y sorprendente para la mayoría de nosotros, a pesar de que pueda terminar pareciendo obvia una vez comprendidas las razones en las que se basa. Wittgenstein se opone aquí deliberadamente a una larga tradición filosófica.

La afirmación de apertura da pie a la presentación de una explicación muy general de la naturaleza de la realidad como un todo que se extiende hasta 2.063 (una explicación muy general de la naturaleza de la realidad es lo que al menos parece ser: más abajo, al final de la sección 1F abordaremos una cuestión relacionada con esto). Pero aunque aquí se presenta una explicación general de la realidad, ningún argumento real que apoye esa explicación se expone en estas secciones. Algunos puntos están elaborados y algunos argumentos se presentan con posterioridad a 2.063 —pero no será hasta las últimas secciones en donde esos argumentos estén completos—. ¿Por qué, entonces, expone Wittgenstein sus puntos de vista acerca de la naturaleza de la realidad en estas primeras secciones del *Tractatus?* Porque, en último término, así cree que lo exige la posibilidad misma del lenguaje: considera que el lenguaje ni siquiera habría sido posible si el mundo no hubiera sido tal como él lo presenta en estas secciones.

¿Por qué empieza, entonces, el *Tractatus* con esta descripción general de la naturaleza de la realidad si la razón para pensar que la realidad es tal como Wittgenstein la describe no se ofrece hasta más tarde? Podemos hacernos una idea de lo que ocurre en la parte inicial del *Tractatus* si tenemos en cuenta lo siguiente: se supone que los filósofos quieren entender

la naturaleza de la realidad, lo cual no deja de ser la tarea tradicional de la filosofía y, por encima de todo, de la reina de la filosofía: la metafísica. La tarea de la metafísica consiste en explicar cómo tiene que ser el mundo. Pues bien, eso es justamente lo que Wittgenstein nos dirá en estas primeras secciones, hasta 2.063. La pregunta que entonces se nos plantea es por qué deberíamos aceptar este punto de vista metafísico particular. La explicación irá emergiendo de manera gradual, a medida que sea explicada la naturaleza del lenguaje —de cualquier lenguaje posible.

Aun así, podemos intuir que en realidad no hemos entendido por qué Wittgenstein debe *empezar* el libro exponiendo la naturaleza del mundo, de la cual no ofrece ninguna explicación y cuya justificación aplaza. La razón que explica este estilo de exposición no emergerá en su plenitud hasta más tarde, una vez que nos hayamos ocupado de la totalidad de la obra, pero aquí podemos anticipar algo. La penúltima proposición del libro reza:

> Tiene que superar esas proposiciones [es decir, las proposiciones del *Tractatus*]; entonces verá el mundo correctamente.

Aquí, en las secciones iniciales del *Tractatus*, tenemos la anticipación de una visión del mundo que sólo está propiamente a disposición de quien haya entendido lo que Wittgenstein hace en el libro. Y, tal como quedará claro una vez que hayamos recorrido la totalidad de la obra, es importante que haya algo misterioso (por usar de momento una expresión brusca) en el punto de vista que se presenta. Las secciones iniciales están encaminadas a proporcionarnos un vistazo fugaz e imperfecto de lo que sólo la adecuada comprensión del propósito de Wittgenstein nos permitirá ver con claridad, y a darnos a probar el misterio que trae consigo esa concepción. Exponiendo las líneas generales de esa concepción de la naturaleza del mundo con nada más que una mínima explicación y justificación, Wittgenstein es capaz de generar algo próximo a lo que considera el sentimiento apropiado con respecto al mundo.

A lo largo de la exposición que llevaré a cabo en este capítulo seguiré el procedimiento del propio Wittgenstein. En este capítulo apenas me ocuparé de la justificación de la concepción metafísica que Wittgenstein presenta en las secciones iniciales de la obra. Me sumergiré brevemente en la concepción general de Wittgenstein acerca del lenguaje, pero sólo en tanto que sea necesario para explicar *lo que* Wittgenstein dice más que las razones que tiene para decirlo (aunque llegará un punto en el que esa tarea

requiera adelantar algunos contenidos con cierto detalle). Pretendo que quede claro qué es con exactitud lo que Wittgenstein sostiene y a qué se opone al sostener precisamente eso. Deberíamos hacernos así con una idea clara de lo que habrá que justificar mediante la explicación que sigue acerca del lenguaje.

1B. EL MUNDO COMO LA TOTALIDAD DE LOS HECHOS

Volvamos entonces al principio:

> 1. El mundo es todo lo que es el caso.

¿Qué quiere decir esto? ¿Qué es lo que se descarta aquí? La siguiente observación lo explica:

> 1.1. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.

Un hecho es algo que es el caso. Así, si el mundo es todo lo que es el caso, entonces el mundo es la totalidad de los hechos. Pero esto no nos lleva muy lejos por ahora. Para entender lo que Wittgenstein asevera en este punto es preciso que tengamos en cuenta dos cosas: en primer lugar, cuál es la diferencia entre hechos y cosas y, en segundo lugar, por qué debe decirse que el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas —en oposición, por ejemplo, a ser la totalidad de los hechos *así como* de las cosas.

La mejor manera —acaso la única— de entender la diferencia entre hechos y cosas es mediante una comparación que ya exige que adelantemos contenidos y les echemos un vistazo fugaz a las secciones posteriores de la obra. Nos es familiar la distinción entre palabras y oraciones. Las palabras son, en cierto sentido, los componentes básicos de las oraciones: de manera natural consideramos que las palabras son la parte de la oración más pequeña que tiene significado. Las oraciones se componen de palabras, pero (tal como nos encargaremos de aclarar) de una manera especial. De acuerdo con cómo entendemos las cosas, se dice que una oración está compuesta de palabras en un sentido diferente a aquel en el que, por ejemplo, se dice que una *lista* está compuesta de palabras. Consideremos la diferencia entre las siguientes sucesiones de palabras:

> (O) Wittgenstein era rico.

(L) Wittgenstein; era, rico.

(O) es una oración completa, mientras que (L) es sólo una lista —a pesar de que tanto (O) como (L) constan de exactamente las mismas palabras—. La diferencia reside en que las palabras pueden ser añadidas o sustraídas de (L) de manera arbitraria sin que ello afecte al hecho de que (L) sea una lista, mientras que sólo sustracciones o adiciones muy concretas permitirían que (O) siguiera siendo una oración. Una oración se distingue de una lista por ser una unidad completa y orgánica.

De acuerdo con Wittgenstein, la relación entre hechos y cosas es semejante a la relación entre oraciones y palabras (o al menos entre oraciones y ciertas palabras básicas). Los hechos se componen de cosas. Y un hecho no es sólo un amasijo de cosas, sino que tiene cierta unidad orgánica propia. Por ejemplo, el hecho de que Wittgenstein sea rico no es sólo la concurrencia de Wittgenstein (el hombre) y la propiedad de ser rico. La razón de esta precisa correspondencia entre la relación oración-palabra y la relación hecho-cosa será explicada en el marco de la concepción general de Wittgenstein acerca del lenguaje. Pero el paralelismo es ya patente en estos pasajes iniciales, antes de que sea expuesta la concepción acerca del lenguaje. Aquí ya aparecen afirmaciones acerca de la naturaleza de la realidad yuxtapuestas a otras acerca del lenguaje (véase 2.0122 y 2.02-2.0201).

¿Qué tipo de entidad es un hecho? Es algo que esencialmente se caracteriza por medio de una oración completa. Un hecho es, por así decirlo, *que* tal y tal sea el caso (que Wittgenstein fuera rico, que Russell viviera hasta muy entrada la vejez, que a Ramsey le gustara escalar montañas, etc.). Una entidad que es *que* tal y tal sea el caso parece ser de un tipo completamente diferente al de una entidad a la que podamos referirnos con un nombre ordinario (una entidad como Wittgenstein, Russell o Ramsey). Esta diferencia se extiende a lo que podemos considerar la *localización* de los hechos. Las cosas ordinarias existen en el espacio y se distribuyen en el espacio. Que sean espaciales es una condición fundamental de su naturaleza. Pero es difícil hacerse una idea de lo que sería para un *que* ocupar un lugar en el espacio. Si los hechos existen en un espacio, cabe esperar que ese espacio sea de un tipo especial. Dice Wittgenstein:

1.13. Los hechos en el espacio lógico son el mundo.

¿Qué es, entonces, el espacio *lógico?* El espacio lógico es un espacio de *posibilidades.* Es un hecho que Wittgenstein fuera rico; otro hecho es que Russell viviera hasta muy entrada la vejez; y otro que a Ramsey le gustara escalar montañas. Pero los padres de Wittgenstein pudieron haber perdido todo su dinero; Russell pudo haber muerto joven; y Ramsey pudo haber tenido una mala experiencia que le hiciera sentir pavor ante la mera contemplación de una colina. Por así decirlo, hay innumerables hechos que *podrían* haber existido pero que no han existido. Los hechos reales son sólo algunos de los hechos posibles: existen, en cierto sentido, *entre* todos los hechos posibles. Lo que es posible delimita la extensión del espacio de las posibilidades. Cada posibilidad es, por así decirlo, una localización en un espacio de posibilidades.

Así pues, los hechos son bastante diferentes de las cosas. Pero ¿por qué insiste Wittgenstein en que el mundo es la totalidad de los hechos pero *no* de las cosas? ¿Por qué no puede ser el mundo concebido como fundamentalmente constituido de cosas, aunque se añada que esas cosas pueden a su vez combinarse para formar hechos? Se sugiere a veces que la razón es que Wittgenstein concibe el mundo en un sentido bastante especial: como aquello que hace que las verdades sean verdaderas [4] . Ciertamente muy pocas verdades son verdaderas merced a la mera existencia de cosas: la existencia del hombre Wittgenstein, por ejemplo, hace que un muy reducido número de verdades sean verdaderas acerca de él. Se diría que para que queden fijadas todas las verdades es necesario algo más que la mera existencia de cosas: es necesario, por así decirlo, *el modo en que las cosas son* —es decir, los hechos.

Sin embargo, desde mi punto de vista, no es esto lo que verdaderamente motiva la afirmación de que el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas. El inconveniente que tiene esa concepción es que parece desplazar la atención de Wittgenstein de la cuestión en la que parecía interesado: Wittgenstein deja de ocuparse del mundo tal como ordinariamente lo entendemos y empieza a considerar en su lugar una concepción específicamente filosófica del mundo. Y si es eso lo que hace, entonces, al igual que en el caso de la sugerencia previa de que la proposición de apertura es meramente definitoria, deseamos responder: «Sí, sí, eso puede venirle muy bien a tu especial noción de mundo, pero ¿qué hay del mundo tal como de ordinario lo concebimos?». Asimismo, sólo pensamos que Wittgenstein considera el mundo, por definición, como

aquello que hace que las verdades sean verdaderas porque no podemos imaginar ninguna otra razón por la que pueda decirse que el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas. Y la respuesta no puede consistir en otra cosa más que en pedir paciencia: la verdadera razón no tardará en emerger [5] .

En efecto, la razón para pensar que el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas empieza a emerger en la afirmación inmediatamente posterior, que es paralela a 1.1, y que explica en parte la afirmación inicial de que el mundo es todo lo que es el caso:

> 1.2. El mundo se divide en hechos.

Esta afirmación se desarrolla a su vez como sigue:

> 1.21. Algo puede ser o no ser el caso y todo el resto permanecer igual.

Lo que Wittgenstein tiene aquí en mente es una suerte de concepción de las cosas que forma parte de una antigua manera de concebir (originalmente aristotélica) las entidades más básicas [6] . El tradicional sistema metafísico aristotélico concibe el mundo como constituido por entidades de varios tipos, empezando por las más básicas e incluyendo aquellas cuya existencia es de algún modo dependiente o se deriva de la existencia de entidades más básicas.

¿Cómo debe ser una entidad para que sea calificada como una de esas entidades básicas? En la metafísica tradicional, la concepción de las entidades más básicas combina diversos rasgos (así era también en Aristóteles). He aquí una condición natural, la condición de la independencia de la existencia:

> (Ind) Una entidad básica es algo cuya existencia no depende de la existencia de ninguna otra entidad.

(Ind) es una concepción central de la metafísica y la teología aristotélicas que llega hasta la Edad Moderna (hasta más o menos el siglo XVIII) [7] . De acuerdo con Leibniz, por ejemplo, el universo alberga un número infinito de entidades independientes o mónadas que no están causalmente relacionadas con ninguna otra (dado que toda relación causal implica algún tipo de dependencia). Para Spinoza, en cambio, sólo hay una entidad

independiente: Dios; por cuanto que la existencia de todo salvo la del propio Dios depende de Dios, mientras que Dios no depende de nada.

Es algo parecido a (Ind) lo que entra en juego al inicio del *Tractatus*. Lo que Wittgenstein parece sostener es que es sólo de los *hechos* de los que podemos predicar la existencia independiente que cabe suponer en los constituyentes fundamentales de la realidad (aunque veremos en la siguiente sección que esa aserción deberá ser ligeramente matizada). Ningún hecho —en sentido estricto, ningún hecho *básico* (en breve volveremos a esto)— depende para su existencia de ningún otro hecho. Las cosas, en cambio, sólo pueden existir si tienen ciertas cualidades: no puede haber ninguna *cosa* que no tenga cualidades (eso sería como si el hombre Russell no tuviera ninguna característica). Que una cosa tenga cualidades, de acuerdo con la concepción de Wittgenstein, consiste en que exista como parte de un *hecho,* del hecho de que tenga esas cualidades. Y el que una cosa exista como parte de un hecho es para Wittgenstein que exista en combinación con *otras* cosas. Esto significa que no podría haber ninguna cosa si no existiera alguna otra cosa.

Así pues, Wittgenstein parte de una concepción tradicional y la radicaliza. Podemos hacernos una idea de ello si consideramos un movimiento paralelo que nosotros mismos podríamos sentirnos tentados a realizar. En la metafísica aristotélica tradicional (al menos según la interpretación ortodoxa), las entidades básicas son cosas individuales, cosas como Wittgenstein (el hombre), la mesa de mi habitación o la torre inclinada de Pisa. Esas cosas individuales tienen cualidades: Wittgenstein tenía la cualidad de ser rico ((O) es verdad); mi mesa tiene la cualidad de estar desordenada; y la torre inclinada de Pisa tiene la cualidad de ser muy famosa. Las cosas individuales, por una parte, y las cualidades, por la otra, se corresponden con expresiones lingüísticas que pertenecen a diferentes categorías gramaticales. Las cosas individuales se corresponden con términos singulares (expresiones que funcionan como nombres propios); las cualidades se corresponden con predicados (por el momento podemos considerar que un predicado es lo que queda cuando eliminamos uno o más términos singulares de la oración). La concepción tradicional aristotélica afirma que las cosas individuales son básicas y que no dependen de nada más para existir. Las cualidades, sin embargo, se entienden como seres *dependientes:* una cualidad no puede existir salvo como cualidad de alguna cosa individual. Otros filósofos (un ejemplo es Hume) adoptan la prioridad

opuesta y suponen que las cosas individuales son sólo haces de cualidades. Las cualidades individuales son entonces las entidades básicas y las cosas individuales dependen de ellas.

Es natural responder a la vez a esas dos visiones opuestas diciendo que la dependencia es mutua: es exactamente igual de improbable que una cosa individual exista sin cualidades como que una cualidad exista sin ser cualidad de ninguna cosa individual. Podemos vacilar a la hora de afirmar que éste sea el movimiento preciso que hace Wittgenstein por cuanto que es bastante difícil entender la concepción de Wittgenstein acerca de las cualidades (a esta cuestión volveremos en la sección 4F). Puede decirse, no obstante, que lo que Wittgenstein defiende es algo similar a lo siguiente: las cosas individuales sólo pueden existir cualificadas de algún modo, y eso requiere que existan en combinación con otras cosas. Si ha de haber algo que sea una entidad realmente básica, básica en un sentido como mínimo similar al de (Ind), entonces no podrá ser nada de lo que antecedentemente consideramos como cosa individual o cualidad, sino que sólo puede ser un hecho. He aquí el fondo de la cuestión con la que se abre el *Tractatus.* Si estamos tratando de caracterizar la constitución del mundo, tenemos que entender las entidades básicas de las que se compone. Cuando hablamos de entidades básicas estamos interesados en entidades independientes las unas de las otras. Las únicas entidades que cumplen esa condición son los hechos de un cierto tipo. Así pues, el mundo se compone fundamentalmente de hechos.

Esto, sin embargo, significa que debemos revisar nuestra comprensión intuitiva o tradicional de lo que el mundo es en sí mismo. Si pensamos que el mundo está fundamentalmente compuesto de cosas individuales, entonces el mundo será para nosotros una gran cosa compuesta —acaso algo parecido al universo físico tal como de ordinario lo consideramos, limitado en el tiempo y el espacio—. Pero si el mundo es la totalidad de los *hechos,* entonces el mundo mismo será un gran hecho compuesto, la conjunción de todos los demás hechos. El mundo será, por así decirlo, un gran *que.* Acaso sea por esa razón —para subrayar que el mundo no es ningún género de cosa—, por la que Wittgenstein prefiere empezar la obra con la proposición 1 en vez de con la 1.1: incluso hablar de «hechos» (en plural) sugiere que los hechos son un tipo de cosa. Si el mundo es un gran *que* y no un objeto omnicomprensivo, estará limitado por los hechos junto con el hecho de que son ésos todos los hechos, y no por el espacio y el

tiempo, tal como Wittgenstein afirma en 1.11. El mundo es un tipo de entidad por completo diferente de las *cosas* (si bien incluso decir eso es problemático).

1C. HECHOS Y COSAS

La cuestión, sin embargo, no es que haya hechos y no cosas. Los hechos están compuestos de cosas y, tal como veremos, eso complica la concepción que parece presentarse en 1-1.21; de hecho, 1.1 puede terminar pareciendo una exageración. La composición de hechos puede separarse en dos partes. Primero debemos tener en cuenta:

> 2. Lo que es el caso, el hecho, es la existencia de hechos atómicos.

Lo que aquí se dice es que todos los hechos están compuestos de ciertos hechos básicos, llamados «hechos atómicos» en la traducción de Ogden. Algunos hechos son sólo hechos atómicos; otros son compuestos de varios hechos atómicos. Son esos «hechos atómicos» los constituyentes básicos del mundo, las entidades en las que el mundo se «divide» (1.2), las entidades de las cuales dice Wittgenstein:

> 1.21. Algo puede ser o no ser el caso y todo el resto permanecer igual.

Esos hechos atómicos son las unidades orgánicas fundamentales del mundo, las entidades cuya existencia no depende de ninguna otra entidad del mismo género.

Hay que detenerse aquí en la traducción. «Hecho atómico» [8] * es la traducción que hace Ogden de la palabra alemana *Sachverhalt*, que significa etimológicamente algo así como «disposición u organización de cosas». Pears y McGuinness, al traducir *Sachverhalt* por «estado de cosas» [*state of affairs*], se acercan mucho más al sentido de la palabra alemana. Así, en algunos lugares del texto —sin ir más lejos, en la proposición siguiente, la 2.01— la traducción de Pears y McGuinness difiere de la de Ogden. Pero la progresión de la filosofía desde la aparición del *Tractatus* ha hecho que su traducción resulte poco práctica en otros aspectos. La expresión «estado de cosas» se usa ahora con el significado de *hecho posible*, incluyendo tanto aquello que pudo haber sido el caso como lo que de hecho es el caso. Así, con este uso, «estado de cosas» tiene una aplicación más amplia que

«hecho». Pero Wittgenstein pretende que ese término tenga una aplicación más restringida que «hecho»: un *Sachverhalt* es un hecho de un género muy especial, un hecho de carácter básico en la constitución del mundo. Y aunque el «atómico» de la traducción de Ogden no refleja ningún elemento de la palabra alemana, sí logra capturar algo de las razones por las que Wittgenstein eligió *Sachverhalten* . Etimológicamente, ser «atómico» es ser indivisible. Cuando Wittgenstein dice que el mundo «se divide» en hechos quiere expresar que se divide en *Sachverhalten* y nada más. Seguiré usando la traducción de Ogden —después de todo, el propio Wittgenstein la revisó y le dio el visto bueno—, pero conviene también ser consciente tanto de lo que omite como de lo que se interpola.

¿Qué son los hechos atómicos? Wittgenstein lo explicó de la manera siguiente en una carta a Bertrand Russell: «Un *Sachverhalt* es lo que corresponde a un *Elementarsatz* si es verdadero» *(CL,* pág. 125).

Un *Elementarsatz* es una proposición elemental o enunciado básico. Esto apunta a que la noción de hecho atómico está vinculada al lenguaje, al igual que lo está la noción de hecho en general [9] . Y también subraya el carácter básico de los hechos atómicos. Pero más allá de eso, esta explicación depende de la concepción completa del lenguaje elaborada más tarde en el *Tractatus.*

Los hechos en general se componen de hechos atómicos. Y los hechos atómicos, de acuerdo con Wittgenstein (2.01), son combinaciones de objetos. La noción de objeto pronto recibirá una elaboración más completa, pero a Wittgenstein le basta, por el momento, con que sea equivalente a «entidad» *(Sache)* o a «cosa» *(Ding).* Las cosas aparecen en la imagen del mundo que elabora el *Tractatus* sólo en tanto que combinadas —entrelazadas o conectadas— unas con otras para formar hechos atómicos. Las restantes proposiciones 2.01 (hasta la 2.0141) se ocupan de la relación entre objetos y hechos atómicos; y Wittgenstein vuelve sobre la cuestión en 2.03 y ss., donde trata de explicar ciertas complicadas relaciones de dependencia e independencia. Los objetos son, en un sentido, dependientes y, en otro, independientes de los hechos atómicos, y éstos son, en un sentido, dependientes de los objetos, a pesar de que son las unidades orgánicas más básicas del mundo.

Los objetos han de entenderse en un sentido como independientes de los hechos atómicos siempre y cuando queramos darle sentido a la aseveración de que los hechos atómicos están compuestos de objetos. Son

independientes de los hechos atómicos de la siguiente manera: los objetos aparecen combinados entre ellos en hechos atómicos, pero esos mismos objetos *habrían podido* existir aun si esos hechos atómicos particulares no hubieran existido. Supóngase que hay un hecho atómico que consiste en que Bill está a la izquierda de Ben, un hecho atómico en el que los objetos Bill y Ben se relacionan el uno con el otro. Bill y Ben habrían podido existir aunque no hubieran estado en esa relación particular el uno con respecto al otro (si Bill hubiera estado a la derecha de Ben, por ejemplo). La cuestión crucial aquí es que los hechos atómicos son *contingentes:* son lo que *de hecho* es el caso, pero que pudo no haberlo sido. En esto consiste la independencia de los objetos con respecto a los hechos atómicos: la existencia de objetos no depende de lo que *de hecho* sea el caso, sino de lo que simplemente es *posible.*

Pero Wittgenstein insiste en que esa independencia no debe ser exagerada ni malentendida. No se trata de que los objetos pudieran haber estado flotando por ahí y sin combinar los unos con los otros. Si eso hubiera sido posible, habríamos necesitado algún tipo de pegamento especial para unir a los objetos con la suficiente fuerza como para formar las unidades orgánicas que son los hechos atómicos. Pues bien, ningún pegamento es necesario:

> 2.03. En un hecho atómico, los objetos están entrelazados unos con otros como los eslabones de una cadena.

Aquí hay que distinguir dos cuestiones: en primer lugar, los objetos se conectan o combinan en hechos atómicos; en segundo lugar, esa combinación no requiere que intervenga ningún agente extrínseco: los objetos van siempre en combinaciones particulares; siempre se encuentran ya unidos, sin necesidad alguna de intervención externa.

Esto significa que los objetos no pueden ser considerados como entidades autosubsistentes que sencillamente se unen en estados de cosas. Wittgenstein rechaza esa posibilidad cuando afirma:

> 2.0121. En cierto modo parecería algo accidental el que una cosa que pudiera existir sólo por sí misma casase posteriormente en una situación.

Y ésta es la razón por la que no puede haber tal accidente:

> 2.012. En lógica, nada sucede de forma accidental: si una cosa puede ocurrir en un estado de cosas, entonces la posibilidad de tal estado de cosas tiene que estar ya prejuzgada en la cosa en cuestión.

Y otra vez:

> 2.0121. (Algo lógico no puede ser meramente posible. La lógica trata de toda posibilidad, y todas las posibilidades son sus hechos).

¿A qué apunta Wittgenstein aquí? Al decir que en *lógica* nada es accidental o que una entidad lógica no puede ser *meramente* posible, Wittgenstein parece estar rechazando la idea de algo que *es* posible, pero que pudo no haberlo sido. Es decir, parece estar insistiendo en este principio:

> (NP) Cualquier cosa que sea posible es *necesariamente* posible.

(NP) es un principio básico e intuitivo de la lógica modal: es el principio nuclear del sistema moderno de lógica modal (S5), al que parece claro que Wittgenstein se adhiere.

Hay un principio equivalente a (NP) que está relacionado con lo que es esencial a las cosas, siempre y cuando admitamos la idea de que las cosas tienen esencias [10] . La esencia de algo es —o al menos implica— aquello que es necesario para su existencia. Si aceptamos tanto (NP) como la idea de que las cosas tienen esencias, aceptaremos también lo siguiente:

> (NPE) Si algo *puede* ser verdadero de un objeto, le es esencial a ese objeto que eso pueda ser verdadero de él.

(NPE) parece latir bajo una de las afirmaciones fundamentales de Wittgenstein acerca de los objetos:

> 2.011. Es esencial a las cosas el que puedan ser parte constituyente de un hecho atómico.

Estas cuestiones reciben una mayor elaboración en las siguientes observaciones:

> 2.0123. Si conozco un objeto conozco también todas las completas posibilidades de su ocurrencia en hechos atómicos.
> (Cualquiera de tales posibilidades tiene que residir en la naturaleza del objeto).
> No se puede hallar más tarde una nueva posibilidad.

Y eso subyace de manera decisiva en la distinción que hace Wittgenstein entre cualidades «internas» y «externas»:

> 2.01231. Para conocer un objeto, no tengo, por cierto, que conocer sus propiedades externas, pero sí todas sus propiedades internas.

Las cualidades externas de una cosa son aquellas que la cosa tiene sólo de manera contingente, mientras que las cualidades internas son las esenciales a ella. En nuestro sencillo ejemplo es una cualidad externa de Bill que esté a la izquierda de Ben, por cuanto que para él no es necesario estar a la izquierda de Ben. Pero es una cualidad *interna* de Bill que *pueda* estar a la izquierda de Ben: eso es parte de su esencia.

A propósito de esto mismo se introduce una de las nociones cruciales del *Tractatus:* la noción de forma:

> 2.0141. La posibilidad de su ocurrencia en hechos atómicos es la forma del objeto.

La noción de forma tiene amplias resonancias filosóficas: se remonta a Platón y Aristóteles; en Aristóteles, por ejemplo, la forma de una cosa es lo que es esencial a ella, lo que hace que sea la cosa que es [11] . También recuerda a Kant, para quien el espacio y el tiempo eran *formas* de la intuición (algo así como el conocimiento básico de las cosas mediante la experiencia), lo que significa (al menos) que están presupuestas en todas las intuiciones (de los tipos relevantes). De hecho, las preocupaciones de Wittgenstein están más próximas a las de Kant. Kant afirma: «Llamo **forma** de la apariencia a aquello que permite que la multiplicidad de la apariencia sea intuida como ordenada de acuerdo con ciertas relaciones» [12] .

Lo que afirma Wittgenstein es que lo esencial a un objeto es sólo el hecho (así podemos llamarlo) de que pueda entrar en combinación con otros objetos para formar diversos hechos atómicos: ésa es la forma del objeto.

Ésta es en sí misma una aserción dramática acerca de los objetos: no hay nada en relación a su esencia ni a lo que es interno a ellos aparte de con qué (géneros de) objetos *pueden* entrar en combinación para formar hechos atómicos. Así pues, Wittgenstein afirma:

> 2.0232. Dicho sea de paso, los objetos son incoloros.

Proposición que recuerda a otra anterior:

> 2.0131. Una mancha en el campo visual no necesita ser roja, pero tiene que tener un color: tiene, por así decirlo, el espacio de color en torno suyo.

La cuestión no es que los objetos no tengan más cualidades materiales que la posibilidad de entrar en combinación con otros objetos para formar una gama particular de hechos atómicos: no se trata de que en realidad no tengan color (literalmente hablando) —aunque eso pueda ser verdad—. Es

sólo que esas cualidades materiales no son parte de la forma o esencia de los objetos. Las propiedades materiales, afirma, «sólo se representan mediante las proposiciones —sólo se forman por la configuración de objetos» (2.0231) [13] .

Esto es lo que subyace a los límites de la independencia de los objetos con respecto a los hechos atómicos:

> 2.0122. Las cosas son independientes en tanto que pueden ocurrir en todas las situaciones posibles, pero esta forma de independencia es una forma de conexión con hechos atómicos, una forma de dependencia [14] .

Hay dos cosas que conviene hacer notar en relación a lo que aquí se dice. Para empezar, la palabra «conexión» traduce *Zusammenhang* : ésta es una palabra ordinaria que significa *conexión* o *contexto* , pero que etimológicamente equivale a «encajar» [*hanging together*]. Así, emplea la misma imagen de encaje mutuo que Wittgenstein usa para explicar la relación de unos objetos con otros en un hecho atómico que ya hemos visto en 3.03 (también aparece en 2.032). En segundo lugar, esta observación de que la independencia de los objetos es en realidad una forma de dependencia aparece justificada en la siguiente afirmación entre paréntesis:

> (Es imposible que las palabras aparezcan de dos maneras distintas: solas y en la proposición).

Vemos aquí una apelación explícita a la naturaleza del lenguaje encaminada a justificar la concepción metafísica de Wittgenstein acerca de la naturaleza del mundo. Lo que se afirma es que, aparentemente, podemos percatarnos de que los objetos deben ser dependientes de los hechos atómicos por cuanto que las palabras ocurren esencialmente en oraciones.

Sin embargo, es importante reconocer que la dependencia de los objetos con respecto a los hechos atómicos no exige que tenga que haber efectivamente ningún hecho atómico. Todo lo que se necesita es que los hechos atómicos relevantes sean *posibles.* Es eso a lo que Wittgenstein se refiere al afirmar lo siguiente:

> 2.013. Cada cosa está, por así decirlo, en un espacio de posibles hechos atómicos. Puedo imaginarme ese espacio vacío, pero no la cosa sin el espacio.

Resuena aquí con nitidez el eco de Kant. He aquí lo que Kant dice para apoyar la idea de que el espacio es *a priori:* «Uno nunca puede

representarse la ausencia de espacio, aunque uno puede perfectamente pensar que no hay objetos en él» [15] .

Pero ese eco podría desorientarnos. Si leemos 2.013 con el eco de Kant resonando en nuestros oídos, es probable que entendamos que, en la segunda parte de 2.013, Wittgenstein afirma que podríamos tener un espacio de hechos atómicos posibles, aunque ese espacio estuviera vacío de objetos. Estaría entonces afirmando que esos hechos atómicos habrían sido posibles, aunque los objetos no hubieran existido, pero no habría podido haber objetos sin que esos hechos atómicos hubieran sido posibles. Pero esto es inconsistente con la propia teoría de Wittgenstein, que no piensa que los mismos hechos atómicos pudieran haber sido posibles sin que los objetos existieran. Como veremos, su punto de vista es que nada en absoluto habría sido posible si los objetos que constituyen los hechos atómicos no hubieran existido.

Wittgenstein no quiere decir lo que el lector desorientado por el eco kantiano puede llegar a creer que dice. No quiere decir que el espacio de posibles hechos atómicos pudiera haber estado vacío de *objetos,* sino que pudo haber estado vacío de *hechos atómicos* . Es decir, bien pudo haber sido que ningún hecho atómico fuera *real* o *realmente existente* . Por supuesto, no sería ésta una situación en la cual no hubiera *hechos* reales, sino que sería una situación en la que, simplemente, ningún hecho real fuera atómico. Tal como sabemos a partir de 1.21, todo hecho atómico puede ser o no ser el caso. Si un hecho atómico finalmente no es el caso, entonces hay de todas maneras un hecho: el hecho de que el hecho atómico no es el caso. Pero ese hecho (que Wittgenstein llama «hecho negativo» en 2.06) no es un hecho atómico. Lo que Wittgenstein sostiene en 2.013 es que la existencia de un objeto no requiere que ningún hecho atómico sea *real,* sino, simplemente, que el hecho atómico relevante sea *posible.*

Asimismo, aunque el eco de Kant es manifiesto en 2.013, las relaciones de dependencia e independencia entre objetos y hechos atómicos son bastante más complejas de lo que pueda llegar a sugerir cualquier paralelismo que se pretenda establecer con la concepción kantiana del espacio empírico. Está claro que los hechos atómicos son las unidades orgánicas básicas del mundo, y los objetos sólo pueden existir combinados con otros objetos en hechos atómicos. Pero, más allá de eso, hay una verdadera dependencia mutua. Así pues, Wittgenstein afirma, por una parte, que la capacidad de una cosa para aparecer en cualquier circunstancia

posible es una forma de dependencia del objeto con respecto a un hecho atómico. Pero, por otro lado, el hecho de que la posibilidad de la aparición de un objeto en un hecho atómico tenga que estar «prejuzgada» en el objeto significa que esto es verdad:

> 2.014. Los objetos contienen la posibilidad de todas las situaciones [16] .

Y esto nos dice en qué sentido son básicos los objetos: son, en cierta manera, el fundamento de toda posibilidad. El carácter básico de los objetos recibe un ulterior desarrollo en la afirmación de Wittgenstein de que «los objetos forman la sustancia del mundo» (2.021). Volveré sobre ello en la siguiente sección. Pero por ahora conviene hacer notar que nuestra concepción de partida se ha vuelto más complicada: sigue siendo verdad que el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas (1.1), por cuanto que las cosas no aparecen en el mundo como entidades autosubsistentes; pero es claramente el caso, de acuerdo con Wittgenstein, que los objetos son tan básicos en un aspecto como lo son los hechos en otro.

1D. La sustancia del mundo

Hemos visto que Wittgenstein empieza el *Tractatus* refiriéndose a la distinción general entre *hecho* y *cosa.* Al principio, ese contraste es bastante esquemático y la terminología no se usa con demasiada precisión. Es así que algunas de sus afirmaciones nucleares (por ejemplo, 1.2 y 1.21) se hacen en términos de *hechos (Tatsachen)* cuando sólo son estrictamente verdaderas de los hechos de un género especial, de los hechos atómicos *(Sachverhalten).* Asimismo, Wittgenstein empieza refiriéndose a las *cosas (Dingen)* en términos relativamente vagos, aparentemente como si se tratara de una noción fácilmente intercambiable con la de objeto *(Gegenstand)* o entidad *(Sache)* . Pero pronto se hace patente que las cosas que constituyen el centro de su atención tienen que cumplir ciertas condiciones bastante exigentes. Hay dos proposiciones en particular que son a ese respecto notables:

> 2.0232. Dicho sea de paso, los objetos son incoloros.
> 2.0233. Dos objetos de la misma forma lógica sólo se diferencian entre sí —si se prescinde de sus propiedades externas —en que son distintos.

Pero en este momento está claro que nos estamos ocupando de cosas que para nada se parecen a las cosas de las que ordinariamente tenemos experiencia. Se trata de cosas que Wittgenstein llama *objetos (Gegenständen).*

Acerca de los objetos Wittgenstein hace la siguiente aseveración fundamental:

> 2.02. Los objetos son simples.

Es decir, los objetos no tienen partes; no están compuestos de cosas; no son complejos. Esto quiere decir que los objetos de Wittgenstein no pueden ser en modo alguno semejantes a las «cosas» de las que ordinariamente tenemos experiencia y que entendemos. No son como las personas, mesas, carreteras o ciudades —todas esas «cosas» son compuestas: tienen partes—. En sentido estricto no hay tales cosas desde el punto de vista de Wittgenstein, y los enunciados que parecen referirse a ellas deben ser vueltos a analizar de tal manera que no nos lleven a admitir que hay objetos complejos:

> 2.0201. Todo enunciado sobre complejos se puede descomponer en un enunciado sobre sus partes constituyentes y en las proposiciones que describen los complejos de manera completa.

Allí donde hayamos creído estar ante un objeto complejo no hay nada, de acuerdo con Wittgenstein, salvo el *hecho* de que sus partes constituyentes están relacionadas las unas con las otras de una determinada manera.

Eso es bastante llamativo, pero no más que la razón que Wittgenstein ofrece a favor de la simplicidad de los objetos:

> 2.021. Los objetos forman la sustancia del mundo. Por ello no pueden ser compuestos.

¿Qué entiende Wittgenstein por «sustancia»? He aquí su respuesta:

> 2.024. La sustancia es lo que existe independientemente de lo que es el caso.

Vemos aquí que Wittgenstein subraya un aspecto clave de la noción tradicional (aristotélica) de sustancia [17] que puede expresarse de la siguiente manera:

> (Sub) La sustancia es aquello que permanece igual a sí mismo a través de los cambios.

Pero a Wittgenstein no le interesa algo tal vulgar como el *cambio* en el mundo empírico; en vez de eso, sus preocupaciones tienen que ver con las *posibilidades* alternativas, con la gama completa de los hechos atómicos posibles.

La concepción de Wittgenstein acerca de la sustancia se expresa no de manera tradicional, como en (Sub), sino más bien de la siguiente manera:

> (Sub*) La sustancia es aquello que permanece constante en todas las diversas configuraciones posibles de hechos atómicos.

Hay implícita en (Sub*) una idea de especial relevancia: la idea de que debe haber algo que sea constante, que permanezca igual en todas las posibles variaciones que pueda experimentar lo contingente. Wittgenstein, de hecho, hace la siguiente aserción:

> 2.022. Resulta claro que, por diferente que sea del mundo real uno imaginado, éste tiene que tener algo en común —una forma— con el real [18] .

Todo mundo posible debe compartir la forma del mundo real. Wittgenstein prosigue:

> 2.023. Esta forma permanente consta justamente de objetos.

Y acerca de la sustancia afirma:

> 2.025. Es forma y contenido.

El pensamiento que aquí se refleja apunta a que debe haber algo constante, común a todos los posibles escenarios alternativos. Es esto (o al menos algo semejante a ello) lo que se conoce tradicionalmente como *sustancia*. Pero lo que de acuerdo con Wittgenstein se requiere es una forma común. ¿Qué puede querer decir aquí con «forma»? La noción de forma ha sido ya introducida en relación con la forma de un objeto: alude a cómo un objeto puede entrar en combinación con otros objetos para formar hechos atómicos. Wittgenstein introduce una noción relacionada con los hechos atómicos:

> 2.032. El modo y manera en que los objetos se conectan en un hecho atómico es la estructura de tal hecho atómico.
> 2.033. La forma es la posibilidad de la estructura.

La estructura de un hecho atómico es algo contingente: es el mero hecho de que sus objetos constituyentes estén combinados en la realidad de la

manera como lo están. La forma de los hechos atómicos, en cambio, es diferente: se trata, por así decirlo —la razón de esta cautela se habrá revelado para cuando hayamos llegado al final de este libro— del hecho de que los objetos constituyentes *puedan* disponerse tal como están. Este segundo «hecho» —la forma del hecho atómico— hunde claramente sus raíces en la forma de sus objetos constituyentes, dado que «los objetos contienen la posibilidad de todas las situaciones» (2.014) [19] *. Así pues, sólo puede haber una forma fija, común a todos los mundos posibles, si es que los objetos cuya forma es la raíz de la forma de los hechos atómicos son también comunes a todos los mundos posibles. Es por esto por lo que la sustancia es tanto forma como contenido. Es forma por cuanto que la forma de los hechos atómicos —la posibilidad de que haya tales hechos— es lo que es común a todos los mundos posibles. Y es contenido por cuanto que la forma de los hechos atómicos viene transmitida por la forma de sus objetos constituyentes, de tal manera que debe haber *cosas* además de formas si ha de haber formas apropiadas. De ahí que Wittgenstein afirme:

> 2.026. Sólo si hay objetos puede haber una forma permanente del mundo.
> 2.027. Lo permanente, lo que subsiste y los objetos son uno y lo mismo.

Tenemos aquí una concepción dramática de los objetos. Resulta que el mundo está formado por hechos atómicos cuyos constituyentes son entidades que existen *necesariamente*, en todo mundo posible. Los objetos sólo pueden ser independientes de lo que es el caso de la manera como tienen que ser para formar la sustancia del mundo si existen sea lo que sea el caso: es decir, si son existentes necesarios, si su existencia no depende de ningún otro hecho contingente. Y es por esto por lo que los objetos tienen que ser simples: que un objeto sea compuesto exige que sea *posible* que no exista (por ejemplo, antes de que sus componentes se combinen o después de que se separen).

Esta concepción de los objetos puede ser dramática a la vez que diáfana, pero el razonamiento que subyace a ella no resulta completamente obvio. Por mor de la simplicidad me limitaré a exponer aquí mi propia lectura —relegando al Apéndice un tratamiento más exhaustivo de las disquisiciones interpretativas.

Así pues, tal como la entiendo, la concepción del *Tractatus* acerca de los objetos depende de las siguientes dos aseveraciones:

> (FF) Ha de haber una forma constante que sea común a todos los mundos posibles.

(FO) Sólo puede haber tal forma constante si hay objetos comunes a todos los mundos posibles.

¿Por qué deberíamos mantener (FF)? (FF) es otra manera de afirmar el principio modal (NP) (que cualquier cosa que sea posible es *necesariamente* posible), que es natural e intuitivo. Hemos visto ya que ese principio interviene en la concepción de Wittgenstein de la esencia de los objetos (como [NPE]). Pero ¿tiene Wittgenstein alguna razón independiente para sostener (FF)? Al menos, ciertamente, propone un argumento:

2.0211. Si el mundo careciese de sustancia, el que una proposición tuviera sentido dependería de si otra proposición es verdadera.

2.0212. Sería entonces imposible trazar una figura del mundo (verdadera o falsa).

La redacción de 2.0211 sugiere que lo que Wittgenstein pretende decir es que el *sentido* de una proposición debe ser independiente de su *verdad.* Esto es una reminiscencia del siguiente pasaje de los *Diarios:*

Un enunciado no puede ocuparse de la estructura lógica del mundo, por cuanto que para que un enunciado sea posible, para que una proposición sea CAPAZ de tener SENTIDO, el mundo ya debe tener la estructura lógica que tiene. La lógica del mundo es previa a toda verdad y falsedad *(D,* 14).

En 2.0212 Wittgenstein insiste, en efecto, en que debe ser posible formar una «figura» del mundo. La cuestión fundamental de la teoría del lenguaje que se desarrolla más tarde en el *Tractatus* es que las oraciones son *figuras* o *modelos* . Es natural, por tanto, interpretar el uso de «figura» *(Bild* —figura o modelo—) en 2.0212 como una referencia anticipada a esa teoría. Consideraremos la teoría misma en detalle en los capítulos tercero y cuarto, así que, por ahora, me limitaré a dejar esbozada una explicación y afirmaré que la teoría está relacionada con las siguientes ideas:

(a) En el caso básico, una oración [*sentence*] es una combinación (encaje) de símbolos (nombres).

(b) En el caso básico, para que una oración tenga sentido, debe cumplir dos condiciones:

(i) Que sus símbolos estén correlacionados con objetos del mundo.

(ii) Que sea posible que los símbolos estén combinados tal como de hecho lo están en la oración.

(c) Es posible que los símbolos que constituyen la oración estén combinados de la misma manera en que lo están, y que estén correlacionados con los objetos con los que lo están, si y

sólo si es posible que los correspondientes objetos estén combinados de la misma manera en la realidad.

A partir de esos supuestos, podemos reconstruir el argumento a favor de (FF) que parece subyacer a 2.0211 y 2.0212.

Podemos partir de un supuesto general modal:

(1) Si cualquier posibilidad es una posibilidad necesaria, entonces toda posibilidad es una posibilidad necesaria.

Éste es un supuesto obvio con el que se pretende simplemente garantizar un tratamiento uniforme de la modalidad. Dado (1), podemos escoger cualquier posibilidad que queramos e intentar argumentar a partir de (FF) para ese caso. Tomemos una oración [*sentence*] de las que Wittgenstein consideraría elementales: de acuerdo con el supuesto (a), consistirá sólo en una combinación de nombres. Podemos usar las letras *«a», «b», «c»,* etc., como si fueran nombres y escribirlas en una ristra para indicar que están combinadas. Una oración básica debería ser entonces semejante a lo siguiente:

(P1) *abcde*

(P1) asevera que algo es el caso: asevera que *abcde.* Suponemos que (P1) afirma una posibilidad genuina (ha de haber algunas oraciones que lo hagan, y éste puede entenderse como un ejemplo arbitrariamente elegido de ello). Dado (1) podemos afirmar a continuación:

(2) Si la posibilidad expresada en (P1) es una posibilidad necesaria, entonces toda posibilidad es una posibilidad necesaria.

Nuestro objetivo será entonces mostrar que la posibilidad expresada en (P1) es necesariamente posible (dando por supuesto que como mínimo es posible). Consideremos, en primer lugar, el enunciado de que (P1) es una posibilidad. Podemos escribir ese enunciado de la siguiente manera:

(P2) Es posible que *abcde.*

Si lo que se expresa en (P1) fuera posible pero no necesariamente posible, entonces (P2) tendría que ser contingente, así que para demostrar (FF) necesitaremos mostrar que (P2) no es contingente.

A continuación, he aquí un principio natural acerca de la contingencia:

(3) Si una oración es contingente, que tenga sentido no tiene que depender de su ser verdadero.

Es natural pensar que, si una oración es contingente, su verdad no pueda ser inferida [*worked out*] sólo a partir de su significado.

Llegados a este punto debemos recordar el supuesto (b) acerca de la teoría general del lenguaje en el *Tractatus.* Se sigue de ahí que (P1) tiene sentido si y sólo si *«abcde»* es una combinación posible de símbolos, dado que los nombres se correlacionan con objetos en la realidad. Pero de acuerdo con el supuesto (c) acerca de la teoría general del lenguaje en el *Tractatus, «abcde»* será una combinación posible de símbolos si y sólo si los objetos correspondientes pueden ser combinados de la misma manera —es decir, sólo en el caso de que (P2) sea verdadero—. Así pues, la teoría del lenguaje del *Tractatus* nos permite afirmar:

(4) (P1) tiene sentido si y sólo si (P2) es verdad.

Echemos un vistazo ahora a (P2), que contiene la oración *«abcde»* —y por sí misma, no meramente citada—. Está claro que (P2) no puede tener sentido si esa parte integrante de ella no tiene sentido. Asimismo —si por ahora suponemos que es legítimo hablar de posibilidad en general—, no puede haber ningún otro problema en relación a que (P2) tenga sentido. Esto quiere decir que podemos afirmar lo siguiente:

(5) (P2) tiene sentido si y sólo si (P1) tiene sentido.

Pero de (4) y (5) podemos derivar (6):

(6) (P2) tiene sentido si y sólo si (P2) es verdadero.

Pero si tenemos en cuenta el principio obvio acerca de la contingencia (3), entonces (6) implica:

(7) (P2) no es contingente.

Pero ya sabemos que:

(8) Si (P2) no es contingente, lo que se asevera con (P1) es necesariamente posible.

Entonces, si añadimos (2) a todo lo anterior, podemos concluir:

(9) Toda posibilidad es necesariamente posible.

Que es, en efecto, una forma del supuesto (FF).

¿Qué relación precisa tiene este argumento con el texto? Una sugerencia posible es que, en efecto, 2.0212 introduce los supuestos (a), (b) y (c) desde la teoría general del lenguaje del *Tractatus* —la llamada «teoría de la figura»—. Y el argumento puede entenderse como un intento de mostrar que es imposible que el sentido de una oración dependa de la verdad de otra (que es lo que 2.0211 dice que es problemático). (P2) asevera una cierta posibilidad. De acuerdo con las asunciones (b) y (c) de la teoría de la figura, su aseverar esa posibilidad es lo mismo que el hecho de que (P1) tenga sentido. Así pues, (P2) es equivalente a la aserción de que (P1) tiene sentido: de acuerdo con esa interpretación, (P2) es la «otra proposición» de cuya verdad depende el sentido de (P1). Pero, por supuesto, la verdad de (P2) no es independiente de su propio sentido, lo que significa que no puede ser contingente, como tendría que ser para que el mundo no tuviera una «forma fija». Hay que tener en cuenta asimismo que el razonamiento que se sigue para pasar de (4) a (5) es el que suele atribuírsele a Wittgenstein. Como veremos en el siguiente capítulo, Wittgenstein se opuso a la teoría del juicio como relación múltiple de Russell sobre la base de lo siguiente:

> 5.5422. La explicación correcta de la forma de la proposición «A juzga *p*» tiene que mostrar que es imposible juzgar un sinsentido. (La teoría de Russell no satisface esta exigencia).

La cuestión aquí tiene como mínimo bastante que ver con la idea de que una oración alguna de cuyas partes integrantes no tiene sentido debe ser asimismo un sinsentido [20] .

El argumento es claramente válido y parece avenirse con el pensamiento de Wittgenstein, pero ¿es correcto? Los supuestos más obviamente cuestionables —aparte de aquellos que se derivan de la teoría del lenguaje del *Tractatus* — son los principios generales de lógica modal (1) y (3). No voy a ocuparme de (1) aquí, pero conviene que me detenga por un momento en (3). Lo que (3) supone es que no puede haber verdades contingentes *a priori*, cosa hoy en día aceptada como norma por los filósofos: tiene que ver con la insistencia de Kant en el carácter *a priori* de la filosofía y las matemáticas y, por tanto, con la idea de que proporcionan un conocimiento sintético *a priori*. Es también natural pensar que (3) tiene que ver con el interés particular del propio Wittgenstein en lo *a priori*. Sin embargo, la idea de que no puede haber verdades contingentes *a priori* ha sido puesta en cuestión por Saul Kripke en sus revolucionarias disertaciones acerca del

nombrar y la necesidad (Kripke, 1980). Kripke sostiene que las dos distinciones —entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, y entre lo necesario y lo contingente— tienen diferentes fundamentos. La distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* es epistémica: tiene que ver con cómo la verdad puede ser conocida. Pero la distinción entre lo necesario y lo contingente es metafísica u ontológica: tiene que ver con si las cosas pudieron *de hecho* haber sido de otra manera. Lo más probable es que rechazáramos el argumento que he expuesto aquí con independencia de qué concepción tengamos de la teoría del lenguaje del *Tractatus*, pero esto no es razón para no adscribirle algo parecido a tal argumento a Wittgenstein: ciertamente, Wittgenstein habría asimilado las dos distinciones.

Todos nuestros esfuerzos hasta el momento se han dirigido hacia el supuesto de la forma fija (FF). Pero ¿qué hay del otro supuesto clave, el supuesto (FO) de que una forma permanente requiere objetos que sean comunes a todos los mundos posibles? Las ideas de Wittgenstein a este respecto tienen cierta historia [21] . Russell sostuvo en cierto momento que la forma del género básico de proposición se expresa en un enunciado muy general: la forma de una proposición como *«Fa»* sería capturada en el enunciado muy general «(∃x, φ).φx» (hay un φ y un x tales que x es φ, o: hay al menos un objeto y a al menos una propiedad tales que el objeto tiene esa propiedad) [22] . Wittgenstein parece haber estado de acuerdo en algún momento con esa concepción *(D,* 17) [23] . Por desgracia, ese enunciado general parece ser verdadero sólo si es verdadera una proposición particular de la forma apropiada. Así pues, el que una proposición tenga la forma que tiene parece depender de que ella misma u otra (de la misma forma) sea verdadera [24] . Esto resulta arbitrario y contradice la idea de Wittgenstein de que las cuestiones relativas al sentido deben ser resueltas previamente a las cuestiones relativas a la verdad y la falsedad.

Wittgenstein parece haber pensado que la única manera de evitar ese problema es decir: «La forma lógica de la proposición tiene ya que darse por la forma de sus partes componentes» *(D*, 23).

Y dado que, de acuerdo con la concepción general del lenguaje que se manifiesta en el *Tractatus*, la forma lógica de una proposición (oración) es la misma que la forma lógica de cualquier realidad que pueda representar, la forma de los hechos atómicos debe venir dada por la forma de *sus* partes componentes —es decir, de los objetos—. Sin embargo, puede parecer que

hay todavía un vacío entre eso y lo que Wittgenstein afirma acerca de los objetos:

> 2.027. Lo permanente, lo que subsiste y los objetos son uno y lo mismo.

Esto parece comprometer a Wittgenstein con la idea de que los objetos genuinos existen con independencia de lo que sea el caso —es decir, necesariamente—. Pero puede parecer que lo que Wittgenstein necesita para establecer la posibilidad de «formar una figura del mundo», a la vez que halla el fundamento de la forma de las proposiciones en la forma de sus partes, podría concedérsele aun sin necesidad de admitir la conclusión fuerte de que los objetos que encarnan la forma del mundo existen necesariamente. Para cumplir con sus principales propósitos, Wittgenstein debe incorporar a su planteamiento las siguientes tres aseveraciones:

> (d) La forma del mundo (las maneras en que los objetos pueden ser combinados) es independiente de lo que es el caso.
>
> (e) La forma del mundo se contiene en las formas de los objetos (en cómo pueden estar combinados los unos con los otros).
>
> (f) Las formas de los objetos les son a su vez esenciales.

Acaso parezca que (d), (e) y (f) pueden ser verdaderas aunque los objetos mismos no sean entidades necesariamente existentes. Puede parecer que lo que es necesario es sólo que haya *algunos* objetos en cada mundo —acaso sólo esos objetos— con precisamente las mismas formas de los objetos que de hecho existen. Pero entonces no es en absoluto obvio que pudiera haber habido otros objetos que tuvieran esencialmente las formas que tienen los objetos que de hecho existen. Y, como hemos visto, el propio Wittgenstein parece dejar abierta esa posibilidad:

> 2.0233. Dos objetos de la misma forma lógica sólo se diferencian el uno del otro —aparte de por sus propiedades externas— en que son diferentes.

Sin embargo, de hecho, no está claro que los verdaderos compromisos de Wittgenstein en realidad excedan lo que requiere su filosofía del lenguaje. Esto sólo parece ser el caso si entendemos de manera errónea lo que implica (d) [25] . Al exigir que la forma del mundo sea independiente de lo que es el caso, Wittgenstein exige que las *posibilidades* sean independientes de lo que es el caso; es decir, al margen de cómo pudieran haber sido las cosas, al menos las *posibilidades* tienen que haber sido las *mismas* . Pero de acuerdo con la filosofía del lenguaje que se expondrá posteriormente en este libro,

las posibilidades no son otra cosa que las diversas maneras en las que los objetos que se correlacionan con los nombres pudieron haberse dispuesto. Así pues, no tendremos las *mismas* posibilidades salvo que tengamos los *mismos* objetos. Con diferentes objetos podemos tener posibilidades formalmente paralelas, pero no serían, estrictamente hablando, las *mismas* posibilidades. Parece, por tanto, que si aceptamos su filosofía del lenguaje junto con los principios generales de la lógica modal, Wittgenstein sí tiene un argumento a favor de la idea de que los objetos fundamentales existen necesariamente.

1E. EL MUNDO COMO MUNDO DE HECHOS: UNA RECAPITULACIÓN

Wittgenstein concluye su exposición general de la naturaleza del mundo reelaborando los puntos del 1 al 1.21 de manera explícita en términos de hechos atómicos. Así pues, afirma:

> 2.04. La totalidad de los hechos atómicos existentes es el mundo.

A primera vista se diría que 2.04 es una reelaboración de 1, pero las cosas no son tan sencillas. La razón de ello es que hay otros hechos aparte de los hechos atómicos efectivos. En particular, hay múltiples hechos atómicos que *pudieron* haber existido, pero que no existen. Si consideramos un hecho atómico que pudo haber existido, pero que de hecho no existe y decimos que no existe, parecerá que hemos informado de otro hecho. Wittgenstein llama a los hechos de este género —a los hechos consistentes en que tal y tal (algo atómico) *no* es el caso— hechos «negativos»:

> 2.06. Podemos llamar hecho positivo a la existencia de hechos atómicos, y hecho negativo a su no existencia.

Los hechos negativos no se incluyen en la lista de todos los hechos atómicos existentes, pero sí forman parte de «todo aquello que es el caso» [26] . Lo que esto revela es que no es para nada sencillo reelaborar la proposición inicial del *Tractatus* en términos de hechos atómicos.

Sin embargo, puede haber una manera de soslayar la dificultad, al menos en lo que concierne a los hechos negativos. Pues si tenemos una lista de todos los hechos atómicos existentes (los hechos positivos) habremos fijado también la lista completa de los hechos negativos. Una vez que hayamos

establecido cuáles de todos los hechos atómicos posibles existen en la realidad habremos fijado también cuáles no existen —todos los demás—. Esto es:

> 2.05. La totalidad de los hechos atómicos existentes determina también qué hechos atómicos no existen.

Una vez que fijemos todos los hechos positivos, habremos fijado también todos los hechos negativos. Así pues, tenemos ahora, por así decirlo, una lista de hechos mucho más extensa que incluye todos los hechos atómicos y todos los hechos de los que se diría que son negaciones de hechos atómicos posibles pero no reales. Ahora bien, ¿es suficiente con esa lista para establecer todos los hechos existentes que hay? Sólo si la respuesta es afirmativa resulta aceptable la aseveración contenida en 2.04.

Una de las afirmaciones características de Wittgenstein es que esa lista más extensa —la lista de todos los hechos atómicos y de todas las negaciones de hechos atómicos posibles pero no reales— basta para fijar la gama completa de hechos. Dado que esa lista más extensa se elabora estableciendo qué hechos atómicos existen, la afirmación es que, una vez que hayamos fijado cuáles de todos los hechos atómicos posibles existen en la realidad, habremos fijado asimismo todos los hechos que hay. Creo que es precisamente para establecer esto por lo que Wittgenstein introduce la noción de «realidad» [*reality*], que es como Ogden traduce *Wirklichkeit.*

Sin embargo, tenemos que hacer frente a una dificultad creada por tres proposiciones que se encuentran en el texto la una casi seguida de la otra:

> 2.04. La totalidad de los hechos atómicos existentes es el mundo.
> 2.06. La existencia y no existencia de hechos atómicos es el mundo.
> 2.063. La realidad total es el mundo.

¿Por qué Wittgenstein no usa simplemente la palabra «mundo» en el lugar de «realidad» en 2.06 y prescinde por completo de 2.063? Sólo si las palabras difieren en cuanto a su significado puede tener sentido usar ambas, pero ¿en qué sentido puede entonces ser verdadera 2.063? El problema es que 2.04 sugiere que el mundo está restringido a los hechos atómicos *existentes,* mientras que 2.06 y 2.063 parecen implicar que el mundo también incluye (en algún sentido) los hechos atómicos *no* existentes.

A mi juicio, la cuestión se vuelve aquí más oscura de lo necesario por una dificultad relacionada con la traducción: habría sido más adecuado verter *Wirklichkeit* como facticidad [*actuality*] que como realidad [*reality*].

Die Wirklichkeit es lo que *de hecho* es el caso —como opuesto a lo meramente *posible*—. Si aceptamos esta sugerencia, las proposiciones de 2.04 a 2.063 pueden ser entendidas en conjunto como un argumento; o, más bien, las proposiciones de 2.05 a 2.063 pueden ser entendidas como un argumento a favor de 2.04. Una vez que se determina qué hechos atómicos posibles existen también se determina cuáles no existen (2.05). La aseveración sustancial contenida en 2.06 consiste entonces en que enumerar qué hechos atómicos existen y cuáles no existen es suficiente para determinar por completo lo que de hecho es el caso —cuáles de todos los hechos posibles de cualquier género (no sólo los hechos atómicos) son el caso—. Y 2.063 puede entonces ser vista como la mera afirmación de que eso significa que hemos delimitado el mundo en su totalidad: después de todo, el mundo es la totalidad de lo que es el caso (como afirma 1).

En mi opinión, éste es el argumento de Wittgenstein, pero no basta con eso para que se resuelvan los problemas que se nos plantean a propósito de 2.04, 2.06 y 2.063: ¿cómo puede ser que el mundo consista tanto en los hechos atómicos existentes como en los hechos atómicos existentes junto con los no existentes? Desde mi punto de vista, lo mejor que puede decirse a este respecto es que el texto de Wittgenstein es demasiado impreciso. Parece que mezcla dos ideas:

> (i) La totalidad de los hechos atómicos existentes es (constituye) el mundo (todo lo que es el caso).
>
> (ii) La totalidad de los hechos atómicos existentes, junto con que sean ésos todos los hechos atómicos existentes, *determina* todo lo que es el caso (el mundo).

(ii) es lo que Wittgenstein probablemente quiso decir, pero (i) es lo que en realidad dice en 2.04. Esta suerte de vaguedad no es rara en el *Tractatus*. Es, me parece, parte de lo que en la Introducción llamé el carácter «poético» de la obra. Simplemente deberíamos aceptarlo y limitarnos a hacer las modificaciones menores necesarias para resolver los problemas que crea.

El problema de 2.04, 2.06 y 2.063 no debería distraernos de la afirmación sustancial que Wittgenstein hace aquí —la afirmación de que establecer qué hechos atómicos posibles existen y cuáles no existen es suficiente para establecer qué hechos posibles de cualquier género existen —. Parece haber una conexión entre esa afirmación sustancial y la afirmación de la independencia mutua de los hechos atómicos. En medio de ese argumento Wittgenstein escribe:

> 2.061. Los hechos atómicos son independientes unos de otros
> 2.062. De la existencia o no existencia de un hecho atómico no se puede inferir la existencia o no existencia de otro hecho atómico.

Ésta es, por supuesto, una reelaboración de la aserción hecha al principio que subyace al núcleo mismo de la idea de que los hechos —al menos, los hechos atómicos— son las unidades orgánicas básicas del mundo:

> 1.21. Algo puede ser o no ser el caso y todo el resto permanecer igual.

Pero ¿qué es lo que se afirma aquí, justo en la parte central del argumento de que establecer qué hechos atómicos existen es suficiente para determinar todos los hechos?

Hay una razón para ello: sólo si los hechos atómicos son independientes los unos de los otros puede ser plausible la aseveración sustancial que Wittgenstein hace en 2.06. Supongamos que hubiera hechos atómicos que dependieran de otros hechos atómicos: habría entonces hechos de la siguiente forma, donde «*p*» y «*q*» expresan hechos atómicos.

> (D) Que *p* sea el caso depende de que *q* sea el caso.

Podemos llamar a los hechos de esta forma *hechos de dependencia*. El ejemplo más claro de los hechos de dependencia serían los *hechos explicativos*, aquellos que se expresan en proposiciones de la forma «*p* porque *q*». Hacer afirmaciones de dependencia o explicativas sólo puede tener sentido si las correspondientes relaciones de dependencia o explicativas se dan entre unos pares de hechos y no entre otros. Por ejemplo, supongamos que «La casa se incendió», «Se produjo un cortocircuito» y «Gary tiró el cigarrillo» expresan hechos atómicos. Sólo tendremos razones para decir que la casa se incendió porque hubo un cortocircuito si tratamos de descartar otras posibles relaciones de dependencia —como que hubo un cortocircuito porque la casa se incendió o que la casa se incendió porque Gary tiró un cigarrillo—. Si las relaciones de dependencia se dan entre algunos pares de hechos y no entre otros, entonces el que exista o no un hecho de dependencia particular —el que sea o no verdadera la afirmación de dependencia relevante— no dependerá sólo de si los hechos atómicos en cuestión son el caso. Puede ser verdad que la casa se incendió, que se produjo un cortocircuito o que Gary arrojó al suelo su cigarrillo sin que sea verdad a su vez que se produjo un cortocircuito *porque* la casa se incendió o que la casa se incendió *porque* Gary arrojó su

cigarrillo al suelo. Así pues, si unos hechos atómicos dependieran de otros, tendría que haber otros hechos —*hechos de dependencia* — tales que el que se den no venga determinado por la existencia o no existencia de los hechos atómicos. Es decir, si unos hechos atómicos dependieran de otros, la afirmación contenida en 2.06 no sería verdadera.

Resulta entonces que la tesis metafísica fundamental de las primeras secciones del *Tractatus* —que las unidades orgánicas básicas del mundo son los hechos— está interconectada con las afirmaciones sustanciales contenidas en 2.05 y 2.06, a saber: que, una vez que se determina qué hechos atómicos existen, todos los hechos están determinados. Sólo mediante la afirmación de que los hechos atómicos son independientes los unos de los otros puede Wittgenstein replantear las proposiciones iniciales del *Tractatus* en términos de hechos atómicos y afirmar que la totalidad de los hechos atómicos existentes es el mundo.

1F. Los compromisos metafísicos del «Tractatus»

Como veremos, la metafísica del *Tractatus* está justificada —en tanto que pueda estar justificada— por la teoría del lenguaje que se expone a continuación en el texto. Debemos estudiar con detenimiento para qué aporta fundamento esta teoría del lenguaje:

> (T1) Los hechos son las unidades orgánicas básicas del mundo.
> (T2) Los hechos son de un género diferente al de las cosas.
> (T3) Los hechos son bien hechos atómicos o bien combinaciones de hechos atómicos.
> (T4) La existencia de un hecho atómico es independiente de la existencia de cualquier otro hecho atómico.
> (T5) Los hechos atómicos son combinaciones de objetos.
> (T6) Qué hechos atómicos son posibles está determinado por la naturaleza de los objetos.
> (T7) Le es esencial a un objeto que pueda entrar en combinación con otros objetos de una u otra manera para formar hechos atómicos.
> (T8) Nada le es esencial a un objeto más allá del hecho de que pueda entrar en combinación con otros objetos de las maneras en que le sea posible para formar hechos atómicos.
> (T9) Los objetos existen necesariamente.
> (T10) Los hechos atómicos posibles son necesariamente posibles.

Se ha mostrado ya (no sin ciertas reservas) que (T6), (T7), (T9) y (T10) se siguen de la teoría del lenguaje —siempre y cuando esta teoría del lenguaje implique la verdad de las siguientes afirmaciones:

(a) En el caso básico, una oración es una combinación (encaje) de símbolos (nombres).
(b) En el caso básico, para que una oración tenga sentido, debe cumplir dos condiciones:

(i) Que sus símbolos estén correlacionados con objetos del mundo.

(ii) Que sea posible que los símbolos estén combinados tal como de hecho lo están en la oración.

(c) Es posible que los símbolos que constituyen la oración estén combinados de la misma manera en que lo están, y que estén correlacionados con los objetos con los que lo están, si y sólo si es posible que los correspondientes objetos estén combinados de la misma manera en la realidad.

Debemos tener la garantía de que (a)-(c) junto con (T1)-(T5) y (T8) pueden extraerse de la concepción del lenguaje del *Tractatus.* De esa concepción del lenguaje se ocuparán los capítulos tercero, cuarto y quinto. Pero, antes de que pasemos a ocuparnos de ella, es preciso que hagamos algunas consideraciones acerca del trasfondo filosófico a partir del cual surge esta teoría, materia a la que dedicaremos el capítulo segundo.

Conviene asimismo plantear una cuestión —aunque sólo sea para posponerla— que ha atraído la atención de muchos lectores en relación con estas proposiciones iniciales. Hoy en día se ha asumido en general que considerar que Wittgenstein hace una exposición metafísica de la naturaleza del mundo en la parte inicial del *Tractatus* exige atribuirle una forma de *realismo* [27] . Y en ocasiones da la sensación de que eso es una clara falsificación del pensamiento de Wittgenstein [28] . Es preciso que aclaremos al menos qué es lo que aquí se sugiere. En primer lugar, lo que sigue es un enunciado de lo que es el realismo:

(R) La naturaleza del mundo tal como es en sí mismo es por completo independiente de cualquier cosa que tenga que ver con su representación o pensamiento.

Cualquier resistencia a aceptar (R) es una forma de anti-realismo. La negación de (R) (que implicará la aserción de algún tipo de dependencia del mundo con respecto a algo que tenga que ver con el pensamiento o la representación) es una forma de idealismo.

En segundo lugar, he aquí una definición de metafísica, tal como he estado usando el término hasta el momento:

(M) La metafísica tiene que ver con cómo tiene, puede y no puede ser el mundo.

Es decir, la metafísica tiene que ver con la modalidad del mundo. Así como (R) es una declaración relativamente tradicional de realismo, (M) es una definición de metafísica que goza de amplia aceptación.

¿Cuál es la conexión entre metafísica y realismo? No faltará quien se sienta tentado a establecer simplemente la siguiente conexión:

> (MR) Sólo un realista puede ocuparse de la metafísica [29] .

Dadas las definiciones que he ofrecido de realismo y metafísica (y que, tal como digo, rara vez serán cuestionadas), (MR) no debería parecer como mínimo una aseveración tan obvia. De hecho, el idealismo (tal como lo he definido) se asemeja a una tesis metafísica (sobre la base de la definición de metafísica de (M)). Para el idealista el mundo depende en alguna medida de algo que tenga que ver con el pensamiento o la representación, y no considera plausible la idea de que esa dependencia sea accidental: el idealismo puede considerarse como una tesis acerca de cómo tiene que ser el mundo (es decir, dependiente de algo relacionado con el pensamiento o la representación).

Pienso que el enunciado (MR) es falso. Asimismo, debemos estar prevenidos ante la idea contraria: he dicho que la metafísica de las primeras páginas del *Tractatus* sólo se justifica (en la medida en que pueda justificarse) sobre la base de una concepción del lenguaje que se expone más adelante. Alguien puede suponer que eso implica alguna forma de idealismo. Es decir, alguien puede pensar que *esto* es verdad:

> (MLI) Si una teoría metafísica se justifica sobre la base de una filosofía del lenguaje, entonces cómo debe, puede y no puede ser el mundo (cosa que se describe en la teoría metafísica) deberá depender de la naturaleza del lenguaje (cosa descrita por la filosofía del lenguaje).

Pero (MLI) también es falso: la dirección de justificación no tiene por qué reflejar la dirección de ninguna dependencia real. Esta cuestión de la separación entre la dirección de justificación y la dirección de dependencia es diáfana en ciencia: la lectura de un instrumento de medición servirá para justificar un juicio acerca de la corriente que pasa por un cable, aunque la lectura de ese instrumento dependa de la corriente en vez de al revés (la corriente *causa* la lectura). No hay más razones en filosofía que en ciencia para esperar que la dirección de justificación coincida con la dirección de dependencia.

Alguien podría objetar a lo anterior e interpretar que el paralelismo que acabo de establecer entre la filosofía y la ciencia muestra algo más, a saber:

> (MLR) Si una teoría metafísica se justifica sobre la base de una filosofía del lenguaje, entonces la naturaleza del lenguaje (que se describe mediante una filosofía del lenguaje) debe depender de cómo debe, puede y no puede ser el mundo (cosa que se describe en la teoría metafísica).

Esto podría parecer razonable si la naturaleza del lenguaje fuera la de mera *evidencia* para la teoría metafísica, pero la relación entre la filosofía del lenguaje y la metafísica no tiene por qué ser entendida de esa manera. Así pues, (MLR) —que es otra manera de alejar del *Tractatus* cualquier mácula de realismo— tampoco es verdadera.

Lo que esto significa es que al menos algún conjunto de preocupaciones relacionadas con la atribución a Wittgenstein de una concepción metafísica sustancial puede ser dejado de lado. La grandilocuente descripción de la estructura de la realidad con la que empieza el *Tractatus* puede ser aceptada al pie de la letra sin prejuzgar si Wittgenstein era o no un realista. Esas proposiciones son a ese respecto sencillamente neutrales. Encararé la cuestión general del realismo y el idealismo en el capítulo sexto como parte de una discusión acerca del problema del solipsismo en el *Tractatus* . Y, mientras tanto, a medida que me vaya tropezando con ellos, me referiré a cómo los puntos de vista del *Tractatus* se ajustan a las interpretaciones realista y anti-realista.

---

[3] McGuinness (1988, 299) describe esto acertadamente como «una especie de mito de la creación».

[4] Por ejemplo, White (2006, 23); pero éste es un punto de vista común.

[5] Pienso que es importante distinguir con claridad los intereses de Wittgenstein de los de otros filósofos contemporáneos que creen en entidades que determinan la verdad [*truthmakers*], el más famoso de los cuales es David Armstrong: véase, por ejemplo, Armstrong (1997). Estos teóricos de las entidades que determinan la verdad abogan por una cierta forma de la teoría de la verdad como correspondencia. Puede considerarse la siguiente como su aseveración central: «(DV) Para toda verdad, hay una entidad cuya existencia la hace verdadera». Esta concepción produce dos debates: en primer lugar, un debate ontológico acerca de qué tipos de entidades hay; y, en segundo lugar, un debate formal acerca de si (DV) puede sostenerse dadas las restricciones ontológicas que se plantean a partir del primer debate. Considero que ninguno de los dos debates está seriamente conectado con el *Tractatus.* Wittgenstein tenía preocupaciones ontológicas en sentido moderno, pero estaban enraizadas en otras preocupaciones relativas a los géneros de cosas de las que podemos tener conocimiento directo o intuición. Y sus preocupaciones acerca de los géneros de cosas de las que podemos tener conocimiento directo o intuición no se nutren de prejuicios filosóficos generales

acerca de los géneros de cosas que hay, sino del estatus de las verdades que dependen de ellas. Está interesado, en particular, en evitar que la lógica y la aritmética dependan de cualquier objeto de conocimiento directo. Considero que sus otras preocupaciones ontológicas son en realidad relativas a la forma lógica. Considero asimismo que no le habría importado en absoluto la cuestión de si hay entidades tales como (digamos) hechos si no hubiera sido por las dificultades que su teoría del lenguaje presenta en relación a la referencia de esas entidades. Igualmente, creo que no tiene escrúpulos en relación a la existencia de hechos *posibles* —salvo, por supuesto, que querrá insistir en que no son en absoluto *reales* [*actual*]—. No tendría problema en hablar acerca de tales *possibilia* si no fuera por las dificultades generales que su teoría del lenguaje presenta para hablar de la posibilidad. (Para algo con el regusto del tipo de debate que yo considero que *no* interesa a Wittgenstein, véase Quine [1961]). Y, por supuesto, sin un debate ontológico del tipo que interesa a los teóricos de las entidades que determinan la verdad, hay poco espacio para agarrarse a un debate formal. Más acerca del debate general sobre las entidades que determinan la verdad en Beebee y Dodd (2005).

[6] En la tradición aristotélica, las entidades son *sustancias* . No he usado el término «sustancia» aquí porque el propio Wittgenstein reserva ese término para algo que cumpla una condición diferente de las condiciones aristotélicas a fin de ser una entidad básica —lo que llamo (Sub) (véase la sección 1D).

[7] En la tradición aristotélica, (Ind) es una de las notas características de las sustancias de acuerdo con cómo se entiende la noción en esa tradición, y las concepciones de Leibniz y Spinoza que aquí se mencionan están formuladas en términos de la noción de sustancia.

8 . * En el original, el alemán *Sachverhalt* se traduce por *atomic fact* . *[N. del T.]*

[9] Y en una carta a Russell, Wittgenstein continúa: «*Tatsache* [hecho] es lo que corresponde al producto lógico [conjunción] de prop[osicione]s elementales cuando ese producto es verdadero» *(CL,* pág. 125). De hecho, esto no puede ser totalmente correcto, dado que deja al margen lo que en otro lugar *(TLP,* 2.06) llama hechos «negativos», es decir, hechos de que tal y tal *no* es el caso.

[10] La idea de que las cosas tienen esencia fue célebremente puesta en cuestión por Quine (1975).

[11] La discusión clásica (aunque extremadamente difícil) se encuentra en la *Metafísica* de Aristóteles (libro Z).

[12] Kant (1781-1787, A20/B34); nótese que 2.0141 aparece en *TLP* pero no en *PT,* aunque la noción de forma tal como se usa en el argumento de la sustancia de *TLP* 2.021-2.0212 aparece allí.

[13] La noción de propiedades *materiales* pertenece al contraste general entre *materia* y *forma,* cuyo origen es aristotélico y que fue ampliado por Kant (1781-1787, A20/B34).

[14] El término que aquí se traduce por «situación» [*N. del T.: Circumstance* en el original] es *Sachlage*, que Ogden traduce como «estado de cosas» [*N. del T.: State of affairs* en el original] en 2.014.

[15] Kant (1781-1787, A24/B38-39).

[16] El término aquí traducido como «situación» es *Sachlage,* que Ogden traduce al inglés en 2.0122 como *Circumstance* . [*N. del T.:* por nuestra parte, mantenemos la versión española de Valdés Villanueva].

[17] Éste es uno de los dos componentes clave de la noción tradicional aristotélica. El otro es la condición identificada como (Ind) en la sección 1B. En efecto, lo que Wittgenstein hace es separar esos dos componentes: (Ind) se usa para caracterizar los *hechos* atómicos y (Sub) —o una variante de (Sub), digamos (Sub*)— para caracterizar los *objetos* .

[18] El término aquí traducido como «real» es *wirklichen;* afirmo más abajo (en conexión con 2.06 y 2.063) que debería ser traducido como «actualizado» [*actual* en el original]: el contraste es entre lo que es *posible* y lo que está *actualizado* .

19 . * El término aquí traducido como «situación» es *Sachlage,* que Ogden traduce al inglés en 2.0122 como *Circumstance. [N. del T.:* por nuestra parte, mantenemos la versión española de Valdés Villanueva]

[20] En relación a eso, en *NL,* pág. 94, se afirma: «Cuando decimos que A juzga que, etc., entonces tenemos que mencionar la proposición que A juzga. No valdría con que se mencionaran sólo sus componentes, o sus componentes y su forma, pero no en el orden apropiado. Esto muestra que la misma proposición debe ocurrir en el enunciado que es juzgado; sin embargo, al margen de cómo pueda ser explicada, por ejemplo, “no- p”, lo que se niega tiene que tener significado».

[21] Esto ha sido señalado por Zalabardo (no publicado). [*N. del T.:* El texto de Zalabardo al que alude la nota 17 ya está publicado. Cfr. José. L. Zalabardo, «Reference, Simplicity and Necessary Existence in the *Tractatus*», en José. L. Zalabardo (ed.), *Wittgenstein's Early Philosophy,* Oxford, Oxford University Press, 2012, 119-150].

[22] Véase Russell (1984, 114).

[23] De hecho, la idea se encuentra ya en el propio Wittgenstein un poco antes del trabajo de Russell citado en la nota anterior, en una carta de Wittgenstein a Russell de enero de 1913 *(CL,* págs. 24-25).

[24] Esto se hace explícito en *D*, pág. 17. Zalabardo (no publicado [véase *N. del T.* en n. 17]) lo entiende como la idea de 2.0211: su interpretación del argumento de la sustancia será discutida en el Apéndice.

[25] Peter Sullivan me ayudó a percatarme de ello.

[26] Es importante no dejarse distraer por un anacrónico escrúpulo ontológico a propósito de los «hechos negativos» (con respecto a la irrelevancia general de este tipo de escrúpulo ontológico, véase n. 3). Todo lo que Wittgenstein tiene en mente es algo como esto: supongamos que *«abc»* es una oración básica: si hubiera sido verdadera, el hecho de que *abc* habría sido el caso, y dado que la oración es (por hipótesis) básica, ese hecho habría sido un hecho atómico. Pero supongamos que la oración *«abc»* es en realidad falsa. Eso quiere decir que «~ *abc»* es verdadera, lo que significa que se da el hecho de que ~ *abc* . Éste es un hecho negativo.

[27] Esto es lo que parecen afirmar, por ejemplo, Black (1964, 7), Pears (1987, 9, 27-28) y McGinn (2006, 135).

[28] Por ejemplo, en McGinn (2006), aunque no en Pears (1987).

[29] Tanto Pears (1987) como McGinn (2006) parecen próximos a esta idea.

Capítulo II

El legado de Frege y Russell

2A. La importancia del lenguaje

El *Tractatus* empieza con una exposición de la naturaleza del mundo. Esa visión depende de la concepción del lenguaje elaborada en el cuerpo central de la obra. Pero ¿qué tiene que ver el lenguaje con esto? ¿Por qué debería tener una filosofía del *lenguaje* algo con lo que contribuir a una concepción de la naturaleza de la realidad?

Lo que hace que el lenguaje sea relevante a ese respecto es algo que de manera natural se concibe como definitorio de lo distintivo del lenguaje —en contraste, por ejemplo, con cualquier otro tipo de sistema de representación o expresivo—. Casi todo el mundo considera que los lenguajes son sistemas de signos arbitrarios en el sentido de que, al margen de cuál sea la función concreta que realice un signo, otro signo diferente pudo haber hecho lo mismo (así pues, en cierto sentido, es arbitrario que el signo particular que se usa sea éste en vez de aquel otro). La idea de que los lenguajes son sistemas de signos arbitrarios mantiene una relación de dependencia mutua con una concepción muy general acerca de en qué sentido puede decirse que los lenguajes son significativos y que rara vez se formula de manera explícita, pero cuyo origen puede rastrearse en toda la historia de la filosofía. Esa concepción general del significado lingüístico, con leves variaciones, sigue moldeando las concepciones tanto filosóficas como no filosóficas del lenguaje.

Podemos tratar de expresar este tipo de aproximación al significado lingüístico como una cuestión de adhesión a un cierto supuesto que podemos llamar el supuesto de la *correlación:*

> (Corr) Que un lenguaje tenga significado depende de la correlación entre ciertos ítems lingüísticos, por una parte, e ítems extralingüísticos, por otra.

Si ésta es la expresión de una actitud casi universal hacia el lenguaje, debemos definir con cuidado qué se entiende por «correlación». He aquí

una caracterización natural:

> (C) Una *correlación* es cualquier emparejamiento de ítems que cumpla la siguiente condición: cómo se obtenga el emparejamiento es irrelevante para su finalidad.

El supuesto de la correlación, en la que «correlación» se entiende a la manera de (C), se aviene claramente con la idea de que los lenguajes son sistemas de signos arbitrarios.

Conviene detenerse un momento en las formulaciones de (Corr) y (C). En primer lugar, debemos hacer notar que (C) admite de manera explícita que las correlaciones se establezcan de múltiples maneras. No faltará quien piense que son deliberadas y conscientes. Podemos imaginar a alguien diciendo: «He aquí un signo»; y a continuación: «Y allí un ítem extralingüístico; establezcamos una correlación entre el uno y el otro». Otros, sin embargo, entenderán las correlaciones como nada más que asignaciones de significado que se reconocen explícitamente sólo después del hecho, para dar un sentido a lo que hacen los que usan el lenguaje (y los propios hablantes pueden no tener una concepción consciente de las correlaciones que dan significado a sus palabras). (C) es neutral a ese respecto. De manera similar, algunas concepciones pueden sostener que los ítems extralingüísticos con los que están correlacionados los ítems lingüísticos pueden reconocerse como teniendo ese carácter con independencia de que se los considere *como* correlatos de los ítems lingüísticos en cuestión. Otros puntos de vista, sin embargo, podrían negar eso suponiendo que sólo podemos estar en posición de identificar los correlatos de los ítems en virtud de que hablamos un lenguaje del tipo apropiado [30] . Puede considerarse que ambos tipos de concepción aceptan (Corr) con la correlación entendida tal como aparece caracterizada en (C). Asimismo, (C) admite que puede haber lo que podemos llamar correlaciones *derivadas:* los ejemplos obvios serían correlaciones entre ítems lingüísticos complejos e ítems extralingüísticos que son meras *consecuencias* de emparejamientos precedentes de los componentes de aquellos ítems lingüísticos complejos con otros ítems extralingüísticos. Que una correlación se establezca *en realidad* de una manera particular no significa que sea esencial a los propósitos de la correlación que se establezca de esa manera. Finalmente, conviene apuntar que (Corr) no sostiene que el que *todo* ítem lingüístico tenga significado dependa de una correlación con algún ítem extralingüístico, sino que exige simplemente que

debe haber *alguna* correlación de ese género para que un lenguaje como un todo sea significativo. (Corr) admite, en particular, que algunos ítems lingüísticos puedan tener significado, aunque no se correlacionen con nada extralingüístico, sólo en virtud de que *otros* ítems lingüísticos se correlacionan con ítems extralingüísticos.

Con la correlación entendida de esta manera, puede decirse que (Corr) es casi universalmente aceptada —o al menos lo *era* hasta hace relativamente poco— [31] . Pero sigue siendo bastante imprecisa. Obtendremos algo más sustancial si especificamos qué género de cosa pueden ser los ítems extralingüísticos con los que deben correlacionarse los ítems lingüísticos. La interpretación de (Corr) que subyace a la concepción del lenguaje de Wittgenstein en el *Tractatus* puede formularse como una adhesión a la siguiente suposición sobre la *objetividad:*

> (Obj) Los ítems extralingüísticos con los que deben estar correlacionados los ítems lingüísticos para que el lenguaje tenga significado son ítems en el mundo (objetos).

(Obj) puede negarse más obviamente que el supuesto de la correlación, (Corr): de hecho, hay toda una tradición en la filosofía del lenguaje que la ha negado. John Locke, por ejemplo, sostuvo que los ítems lingüísticos tienen significado en virtud de una correlación con algo extralingüístico (en la línea de (Corr)), pero consideraba que esos ítems extralingüísticos eran cosas en la mente del hablante —«ideas» del hablante (Locke, 1700, III, ii) —. Los grandes predecesores e inspiradores filosóficos de Wittgenstein, Gottlob Frege y Bertrand Russell, desempeñaron un papel decisivo en el giro desde la mente hacia el mundo que (Obj) representa; casi todo el mundo les ha seguido desde entonces.

Los supuestos de correlación y objetividad ((Corr) y (Obj)) expresan en conjunto la concepción general del lenguaje que Wittgenstein recogió de Frege y Russell. Y esos dos supuestos, tomados en conjunto, hacen que el lenguaje tenga una relevancia directa e inmediata para entender la naturaleza de la realidad. Para ver el porqué de ello necesitamos, en primer lugar, hacernos una idea de cómo se produce una sencilla correlación de carácter ordinario (como la caracterizada por (C)). Una correlación no es un proceso de transformación: si meramente *correlacionamos* ítems lingüísticos con algo extralingüístico, eso extralingüístico no por ello se reconfigura a partir de cómo es en sí mismo. Todo lo que podemos obtener es que los ítems lingüísticos *reflejen* ciertas propiedades de lo

extralingüístico —cualesquiera que sean tales propiedades no se pierden en el proceso de correlación—. Por supuesto, si los ítems lingüísticos *reflejan* propiedades de lo extralingüístico, el lenguaje debe *revelar* algo de la naturaleza de lo extralingüístico. Podemos explicar esto con algo más de cuidado. Si aceptamos el supuesto de la correlación, (Corr), podemos dividir las propiedades del lenguaje en uso en tres categorías. En primer lugar, están las propiedades nucleares intrínsecas de los ítems lingüísticos básicos —por lo general, su forma y sonido— de las que simplemente podemos prescindir como irrelevantes para el significado del lenguaje. En segundo lugar, está el hecho de que los ítems lingüísticos básicos se correlacionan con ítems extralingüísticos con los que, de hecho, se correlacionan. Por último, tenemos todo lo demás: si es correcto tanto lo que hemos determinado acerca de la irrelevancia filosófica de las propiedades intrínsecas de los ítems lingüísticos como nuestra explicación de con qué ítems extralingüísticos se correlacionan esos ítems lingüísticos, todo lo demás acerca del lenguaje en uso debe ser de alguna manera un reflejo de lo extralingüístico, y debe, por tanto, mostrarnos algo acerca de la naturaleza de lo extralingüístico.

Si le añadimos a ese planteamiento el supuesto de objetividad (Obj), nos aseguramos de que lo extralingüístico cuya verdadera naturaleza puede revelar el lenguaje no es nada menos que el mundo. Resulta entonces que cualquier rasgo del lenguaje que no pueda ser desechado como filosóficamente irrelevante y que no sea el mero hecho de que ciertos ítems lingüísticos estén correlacionados con ítems del mundo puede constituir en sí mismo de alguna manera un reflejo de la verdadera naturaleza de la realidad.

Una vez que hayamos admitido esos dos supuestos fundamentales, podremos ver por qué la filosofía del lenguaje puede desempeñar ese papel central en el *Tractatus*. Pero (Corr) y (Obj) están más profundamente enraizadas en la obra que lo que eso sugiere. No constituyen meros supuestos de trasfondo. De hecho, la concepción del lenguaje que conforma el núcleo del *Tractatus* puede ser entendida nada más que como el desarrollo de (Corr) y (Obj) a la vista de las dificultades que Wittgenstein encontró con las ideas de Frege y Russell.

Es difícil exagerar la importancia del trabajo de Frege y Russell para comprender el *Tractatus* . La mayor parte de lo que queda de este capítulo tendrá que ver con el trasfondo que ambos aportan a la filosofía del

lenguaje del *Tractatus* [32] . Frege y Russell fueron decisivos en la formación de la concepción de Wittgenstein acerca de en qué sentido (Corr) y (Obj) han de ser consideradas verdaderas. La obra de aquéllos —ya fuera de manera directa o indirecta [33] — llevó a Wittgenstein a ocuparse del conjunto de expresiones lingüísticas que tienen significado en virtud de una correlación con algo extralingüístico, la naturaleza de los ítems extralingüísticos con los que se correlacionan y el modo de correlación. Pero la influencia de Frege y Russell fue también crucial a la hora de dar forma a los motivos subyacentes a las concepciones generales del *Tractatus* . Las obras de Frege y Russell sobre filosofía de las matemáticas abordaron explícitamente la concepción de Kant acerca de la tarea de la filosofía [34] , y ese trasfondo kantiano se entrecruza con los intereses filosóficos constantes de Wittgenstein [35] .

2B. El giro objetivo

He destacado ya la decisiva importancia de Frege y Russell en el establecimiento del supuesto de la objetividad, (Obj). Al adoptar (Obj), Frege y Russell rechazan una posible antigua interpretación alternativa del supuesto de la correlación, (Corr). La versión más sencilla de esa interpretación alternativa de (Corr) se encuentra en la aseveración de Locke de que «las palabras, en su significación primera o inmediata, no están por nada más que por ideas en la mente de quien las usa» (Locke, 1700, III, ii, 2). Ésta parece ser una afirmación completamente general —parece que está pensada para ser aplicada a todas las palabras—, pero tal como veremos en la sección 2D, Locke introduce algunas excepciones.

Para Locke, la palabra «idea» es un término técnico que entiende como «cualquier cosa que sea objeto del entendimiento del hombre al pensar» (Locke, 1700, I, 8), fórmula en la que «objeto del entendimiento» equivale a algo en la mente. Lo crucial de la concepción de Locke y de la tradición de la que forma parte y que continúa hasta el siglo XIX es que las palabras (al menos en un primer momento) significan ítems en la mente. Estos ítems mentales son los componentes de los pensamientos —que, de acuerdo con esta concepción, se entienden como compuestos de ítems mentales—, y el

pensamiento es aquello acerca de lo que (al menos en un primer momento) trata el lenguaje.

Si las palabras significan ítems mentales que son los componentes de los pensamientos, las oraciones completas —aquello de lo cual las palabras son componentes— significarán (en algún sentido) pensamientos completos. Y las relaciones entre las oraciones completas deberán ser explicadas en términos de relaciones entre pensamientos completos. Algunas de estas relaciones revisten un especial interés para los filósofos. Considérese, a modo de ejemplo, la siguiente secuencia lingüística:

> Bertie amaba a Ottoline. Así pues, Bertie amaba a alguien.

Si las oraciones anteriores significan aquí (en algún sentido) pensamientos completos, entonces se entenderá que la relación entre ellas —que está contenida en «Así pues»— expresa una relación entre pensamientos. Se trata de una relación lógica, de tal manera que las relaciones lógicas serán relaciones entre pensamientos. Dado que los pensamientos se entienden aquí como ítems mentales compuestos, la lógica se ocupará, de acuerdo con este punto de vista, de las relaciones entre ítems mentales compuestos. Se presenta así la tentación de considerar que el estudio de esas relaciones compete a la psicología y de tratar las leyes de la lógica como leyes psicológicas.

Frege se opuso totalmente a esa concepción y se refirió a ella como *psicologismo* . Para Frege había dos razones por las que las palabras no tienen significado en virtud de correlaciones con ideas: en primer lugar, las ideas (suponía) son privadas y se circunscriben al ámbito del individuo, de modo que a las ideas de una persona no puede acceder ninguna otra, con lo que las ideas tienen que ser irrelevantes para el significado de los términos de un lenguaje público que todos nosotros podemos entender (Frege, 1884, vi). En segundo lugar, Frege entendió que las palabras tienen significado en virtud de correlaciones con aquello que es objeto de nuestro interés cuando las usamos, y rara vez ese objeto de nuestro interés son las ideas (Frege, 1892a, 28, 31-32). En el campo de las matemáticas, a las que presta una especial atención, Frege sostiene que nuestro interés se centra en los *números* y no en las ideas de los números (Frege, 1884, v). En general, nos interesan más los objetos del mundo que los de la mente, y han de ser los primeros aquellos con los que estén correlacionados los ítems lingüísticos.

En cuanto a la idea de que las leyes de la lógica puedan ser leyes psicológicas, Frege entiende que se deriva de una ambigüedad en la noción de ley. Por un lado, hay leyes que prescriben lo que uno debe hacer y, por el otro, hay leyes que describen lo que es el caso. Es en este segundo sentido en el que las leyes de la naturaleza son leyes. Si describimos las leyes de la lógica como «leyes del pensamiento», bien puede ser que nos sintamos tentados a entenderlas en ese sentido descriptivo, de tal manera que terminen convirtiéndose en leyes psicológicas. Pero mientras que las leyes psicológicas tienen que ver únicamente con lo que se *mantiene como* verdadero, la lógica tiene que ver con la *verdad*. Entender las leyes de la lógica como «leyes del pensamiento» —como leyes psicológicas— nos obliga a asimilar ser *mantenido como* verdadero con ser *verdadero* (Frege, 1893, xv).

La hostilidad de Frege a la interpretación psicológica de (Corr) debe entenderse en el marco de su proyecto general de clarificar las matemáticas y darles una fundamentación rigurosa. Una preocupación semejante alentaba en Russell, aunque éste la encauzó de manera diferente. Al principio se ocupó de los problemas de coherencia que parecían afectar a los fundamentos de las matemáticas y que daban lugar a la expectativa de convertirlos en un problema insoluble. La insolubilidad de esos problemas contribuía a fortalecer la filosofía neohegeliana en la que se había educado. Pero sus investigaciones posteriores le mostraron que muchos de esos problemas habían sido ya resueltos por algunos matemáticos alemanes a los que por aquel entonces no había estudiado; y, al parecer, la lectura de las obras del propio Hegel fue una experiencia decepcionante para Russell.

La mención a Hegel tiene relevancia en este contexto, por cuanto que había continuidad entre la concepción neohegeliana dominante en el ambiente intelectual en el que Russell estuvo inmerso durante los primeros años de su carrera académica y la perspectiva de Locke acerca del lenguaje. Y las peculiares concepciones neohegelianas de F. H. Bradley eran el blanco de las críticas de G. E. Moore justo cuando la adhesión de Russell al hegelianismo se había debilitado (Moore, 1889). Moore deja constancia del hecho de que Bradley usa el término «idea» en dos sentidos diferentes: para referirse, por un lado, a un tipo de estado mental, y, por el otro, a un «significado universal». Para Moore, Bradley confunde esos dos usos del término cuando afirma que las ideas en el segundo sentido —es decir, como «significados universales»— son dependientes de nuestros estados mentales

y cuando, consecuentemente, considera que la verdad implica algún tipo de relación entre nuestros estados mentales y la realidad (Moore, 1899, 177). Para evitar tales confusiones, Moore reemplaza el uso del término «idea» en el segundo sentido —en el que alude a los «significados universales»— por el término «concepto». En relación a los «conceptos» así entendidos, Moore dice lo siguiente:

> Los conceptos son objetos posibles del pensamiento; pero esto no es una definición de ellos. Meramente afirma que pueden entrar en relaciones con un sujeto que piensa; y para que *puedan* hacer algo, deben ya *ser* algo. Le es indiferente a su naturaleza que alguien los piense o no (Moore, 1899, 179).

Si entendemos «conceptos» (en este sentido) como lo significado por las palabras, tenemos aquí el primer movimiento de huida del psicologismo acerca del significado. Y, en cierto sentido, este movimiento de huida del psicologismo es un movimiento hacia el mundo. Moore afirma: «Parece necesario [...] considerar el mundo como formado por conceptos» (Moore, 1889, 182). Asimismo, entiende su concepción como una manera de sostener que «la relación entre las premisas y la conclusión es una relación objetiva» (Moore, 1899, 183) —es decir, que no depende para nada de que ambas estén conectadas en nuestro pensamiento—. Moore rechaza aquí el psicologismo en el campo de la lógica.

Esta temprana teoría de Moore parece apoyar hasta cierto punto a (Obj), pero se trata de un tipo peculiar de adhesión, dado que depende en gran medida de una concepción nada ortodoxa del mundo —como algo «formado de conceptos»—. Y los «conceptos» de Moore son entidades peculiares. De acuerdo con Moore, los «conceptos» no son «susceptibles de cambio» (Moore, 1899, 179). Considera «perfectamente obvio» que «el concepto no puede consistentemente ser descrito como un existente ni como parte de un existente, dado que está presupuesto en la concepción de un existente» (Moore, 1899, 181). Además, de acuerdo con Moore, los conceptos «no pueden ser considerados fundamentalmente como abstracciones, ya sea a partir de cosas o a partir de ideas, por cuanto que ambas pueden, si es que algo es verdadero de ellas, no estar compuestas por nada más que por conceptos» (Moore, 1899, 182).

Más clara es a este respecto la concepción de Russell, que se aparta asimismo con más claridad de cualquier forma de idealismo. Sus puntos de vista cambiaron varias veces con el paso del tiempo, pero en todas las versiones de aquellos que tienen alguna conexión con la filosofía de

Wittgenstein en el *Tractatus* parece haber sostenido que los ítems lingüísticos se correlacionan con cosas que son *objetos del mundo* en un sentido relativamente no problemático. El rango de esos objetos puede cambiar: al principio era enormemente extenso —«un hombre, un momento, un número, una clase, una relación, una quimera o cualquier otra cosa que pueda ser mencionada» (Russell, 1903, 43)—, mientras que más tarde pareció restringirse a cosas de las que un sujeto puede tener conocimiento directo [*be acquainted*] (Russell, 1984). Pero esos cambios pueden ser entendidos como cambios en cuanto a la concepción de qué objetos hay en el mundo: las cuestiones de en qué sentido los objetos son objetos, el mundo es el mundo y los objetos están en el mundo parecen ser constantes y relativamente ortodoxas.

Tanto Frege como Russell se adhieren a (Obj) y a (Corr), y una vez que (Obj) es aceptado —una vez que se acepta que las palabras tienen significado en virtud de una correlación entre ítems lingüísticos e ítems en el *mundo* — es difícil retractarse de ello. Frege insiste en que es obvio que los objetos de nuestro interés son ítems en el mundo y no entidades mentales de cualquier tipo. Pero la aceptación de (Obj) no estará exenta de dificultades, sino que trae consigo, en particular, dos grandes problemas. De esos problemas se ocuparán las secciones siguientes.

2C. El giro objetivo y la delgadez del significado

Frege y Russell sostienen (Obj), es decir, que el lenguaje tiene significado en virtud de correlaciones entre ítems lingüísticos —signos— y cosas en el mundo. El primer problema que debe afrontar este punto de vista es que parece concebir el significado como demasiado *delgado* [*thin*]: parece que permite que sea demasiado poco lo que está involucrado en el significado de las palabras. Si —al menos en el caso básico— las palabras tienen significado en virtud de estar correlacionadas con cosas en el mundo, se diría que cualesquiera dos palabras que estén correlacionadas con la misma cosa en el mundo tendrán el mismo significado, y que cualquier palabra con la que nada en el mundo esté correlacionado no tendrá significado. Pero esta conclusión no es plausible. Considérense los siguientes dos enunciados:

(1) El Everest es la montaña más alta del mundo.

(2) El Chomolungma es la montaña más alta del mundo.

Es natural pensar que estos enunciados difieren en cuanto a su significado, dado que bien podría ser que alguien entendiera ambos y, aun así, pensara que uno de ellos era verdadero y el otro falso. Pero la única diferencia entre ambos es que en uno de ellos aparece el nombre «Chomolungma» en el mismo lugar en el que el otro lleva el nombre «Everest», y esos dos nombres se refieren de hecho a la misma montaña. Asimismo, véase el siguiente enunciado:

(3) La criptonita verde es letal para Superman.

Tendemos a pensar que esta oración es significativa —quizás incluso verdadera—, a pesar de que parece que no hay ningún objeto que esté correlacionado con el nombre «Superman».

Esa delgadez del significado es especialmente problemática para Frege, en cuyo planteamiento se combinan tres cosas: una concepción muy sencilla de la gramática de las oraciones; una concepción relativamente sin restricciones de los tipos de ítems lingüísticos que tienen significado en virtud de su correlación con algo extralingüístico; y una concepción más austera de las cosas con las que se correlacionan los diferentes tipos de ítems lingüísticos. Su teoría distingue tres clases de expresiones: los términos singulares, las oraciones y los predicados (el resultado de eliminar uno o más términos singulares en una oración). Frege es muy generoso a la hora de caracterizar lo que entiende por término singular: cualquier expresión que seleccione un objeto individual cuenta como término singular. Según este criterio, los nombres propios ordinarios (tales como «Everest» y «Chomolungma») son términos singulares, pero también lo son expresiones más complejas como «la sucesión menos rápidamente convergente», «quien descubrió la forma elíptica de las órbitas planetarias» y «$(2 \times 2^3) + 2$».

De acuerdo con la teoría de Frege, los tres tipos básicos de expresión se correlacionan con tres géneros distintos de ítems del mundo. Los términos singulares se refieren a objetos, que pueden ser de diferentes géneros: personas, series y números (por ejemplo). Las oraciones se refieren a entidades de un tipo muy especial: valores de verdad. Todas las oraciones verdaderas se refieren a lo Verdadero y las falsas a lo Falso. Las oraciones pueden entenderse, de hecho, como un género especial de nombre, a la vez

que lo Verdadero y lo Falso son objetos de un género especial. Los predicados se refieren a entidades que son a su vez diferentes: según Frege, se refieren a un género de entidad incompleta que llama *concepto* . He aquí otro uso confuso de una palabra difícil: para Frege, un «concepto» es una función que resulta en un valor de verdad (bien lo Verdadero o bien lo Falso) como *output* a partir de un objeto particular o de una clase de objetos como *input*. En la concepción de Frege, parece que aquellos predicados que son verdaderos acerca de exactamente los mismos objetos se referirán al mismo «concepto», a la misma función de objetos a valores de verdad.

Estos supuestos básicos hacen que el problema de la delgadez del significado se plantee de manera muy nítida en Frege. En su concepción, las expresiones «$(2 \times 2^3) + 2$» y «18» se refieren a la misma cosa: el número dieciocho. Pero ¿difieren en cuanto a su significado? Frege sostiene que todas las oraciones verdaderas se refieren a la misma cosa —lo Verdadero—, al igual que las falsas —en ese caso, a lo Falso. Pero ¿pueden diferir en significado diferentes oraciones verdaderas y diferentes oraciones falsas? Y ¿pueden dos predicados ser verdaderos de exactamente las mismas cosas sin tener el mismo significado?

Frege introduce una noción técnica, a la que llama *sentido* justamente para ocuparse de esa dificultad (Frege, 1892a). El «sentido» fregeano se define precisamente como aquello, sea lo que sea, que determina que los pares de oraciones como (1) y (2) difieran en cuanto a su significado, a pesar del hecho de que, según el marco teórico de Frege, sus palabras (así como las propias oraciones) se refieran a las mismas cosas. Se supone que el «sentido» de una expresión está determinado por cómo se nos presenta la entidad con la que está correlacionada —por el «modo de presentación» de la entidad a la que la expresión se refiere, tal como lo designa la terminología técnica—. Los nombres «Everest» y «Chomolungma» expresan diferentes aspectos que una misma montaña puede presentar ante nosotros. Asimismo, las expresiones «$(2 \times 2^3) + 2$» y «18» presentan el mismo número de diferentes maneras.

Y Frege afirmaba que una expresión puede tener «sentido» incluso si de hecho no hay nada con lo que se correlacione. Así pues, la expresión «la sucesión menos rápidamente convergente» tiene «sentido» de acuerdo con Frege —y, por tanto, algún género de significado— a pesar de que esa sucesión no existe. Y el enunciado (3) puede tener «sentido» —y de ahí que también significado—, a pesar de que no haya tal persona como Superman

y, como consecuencia de ello (de acuerdo con Frege), la oración no es verdadera ni falsa. Todas las expresiones —las expresiones de cualquier género— tienen para Frege «sentido» (en el sentido que él da a ese término). Pero el «sentido» de una oración recibe de Frege un nombre específico: el «sentido» de una oración es un *pensamiento* (entendido como *aquello que es pensado* en vez de como el acto de pensarlo).

En la concepción de Frege, el «sentido» de una expresión es distinto de su referencia —distinto de la entidad del mundo con la que [la expresión] está correlacionada—. Pero aun así sigue siendo tanto público como objetivo: no se pretende de ninguna manera que sea psicológico. Así pues, los «pensamientos» fregeanos —el «sentido» de las oraciones— se diferencian de los pensamientos tal como Moore los entiende en dos aspectos cruciales: si dos personas piensan que $(2 \times 2^3) + 2 = 18$, entonces albergan el mismo pensamiento; y ese pensamiento —el pensamiento de que $(2 \times 2^3) + 2 = 18$— ha existido y estaba ahí para ser pensado ya antes de que alguien lo pensara. El «sentido» fregeano es objetivo y no psicológico, casi al igual que los «conceptos» de Moore.

Así, como respuesta al problema de la delgadez del significado, Frege ofrece una explicación bastante más rica de lo que está implicado en (Corr) y (Obj). Que el lenguaje tenga significado depende básicamente de que los ítems lingüísticos se correlacionen con ítems del mundo. Pero las correlaciones se producen de diferentes maneras —los ítems del mundo se nos presentan de diferentes maneras—, y esas diferencias en el *modo* de correlación se reflejan en un aspecto del significado que va más allá del mero hecho de la correlación [36] . En algunos casos, ese aspecto del significado puede estar presente incluso cuando no se ha producido ninguna correlación.

Russell recelaba de la noción de «sentido» de Frege. Su opinión se manifiesta en una carta de finales de 1904 dirigida al propio Frege:

> En el caso de un nombre propio simple como «Sócrates», no puedo distinguir entre el sentido y [la referencia]; sólo veo la idea, que es psicológica, y el objeto. O mejor: no admito el sentido en absoluto, sino sólo la idea y la [referencia]. Sólo veo la diferencia entre el sentido y la [referencia] en el caso de los complejos cuya [referencia] es un objeto, es decir, los valores de las funciones matemáticas ordinarias como $\xi + 1$, ξ^2, etc. (Frege, 1980, 169) [37] .

Y en un año había perdido su interés por el «sentido» de Frege también para el caso de los «complejos» que ahí menciona. Su concepción revisada no alude en absoluto al «sentido» de Frege. Su respuesta al problema de la delgadez del significado iba a ser, por tanto, bastante diferente. En esencia, implica modificar aquellos rasgos de la teoría de Frege que hacen que el problema se manifieste con nitidez. Asumió una concepción mucho menos simple de la gramática y distinguió como pertenecientes a categorías gramaticales fundamentalmente distintas expresiones que Frege había agrupado en la misma categoría. Adoptó asimismo un punto de vista más restrictivo acerca del espectro de ítems lingüísticos cuya significatividad depende de que estén correlacionados con algo extralingüístico. Y propugnó una concepción menos austera de la naturaleza de las entidades del mundo con las que los ítems lingüísticos pueden estar correlacionados.

El avance crucial de Russell llegó con la elaboración de su teoría de las descripciones, expuesta por primera vez en su célebre artículo «Sobre la denotación» (Russell, 1905). Esa teoría implica hacer una distinción radical entre los términos singulares en sentido propio (lo que el propio Russell iba a llamar más tarde «nombres propios lógicos») y las descripciones definidas. Éstas son expresiones complejas que sirven para seleccionar cosas particulares. Se trata de expresiones como «la sucesión menos rápidamente convergente», «el que descubrió la forma elíptica de las órbitas planetarias» y «$(2 \times 2^3) + 2$». Mientras que Frege entendió esas descripciones como términos singulares, a la par que los nombres propios semánticamente simples, para Russell eran expresiones cuantificadas. Si entendemos la forma estándar de las descripciones definidas como dadas en una expresión de la forma «El *F*», podemos exponer la concepción que Russell tiene de ellas tal como aparecen en oraciones de la forma «El *F* es...», como parafraseables en expresiones de la forma: «Hay exactamente un objeto que es *F*, y ese objeto...». Así, «la sucesión menos rápidamente convergente» puede ser vertida (tal como ocurre en las oraciones apropiadas) como «Hay exactamente un objeto que es como mínimo la sucesión menos rápidamente convergente y ese objeto...». Y «$(2 \times 2^3) + 2$» se convierte en algo como «Hay exactamente un objeto que resulta de tomar el cubo de dos, multiplicarlo por dos y añadirle dos al producto, y ese objeto...».

Entendidas de esta manera las cosas, el que una descripción definida (o una oración en la que haya una descripción definida) tenga significado no

depende de que la descripción se correlacione con un objeto. Mientras que en la concepción de Frege la correlación con el objeto se presupone y hay algo defectuoso en el significado de una descripción que no se correlaciona con ningún objeto, para Russell no se plantea problema alguno a propósito del significado de las descripciones a las que no corresponde ningún objeto. Su uso simplemente implica la aserción (más que la mera presuposición) de que una cosa y sólo una satisface una cierta condición. Esta teoría le permite a Russell explicar las diferencias de significado entre diferentes descripciones definidas y entre descripciones definidas y nombres propios semánticamente simples. Descripciones diferentes implican la aserción de que se satisfacen de manera única diferentes condiciones, y los nombres propios semánticamente simples no implican la aserción de que alguna condición se satisface de manera única. Se evitan de esta manera muchos problemas relacionados con la delgadez del significado —al menos en tanto que se aplican a lo que Frege entiende como términos singulares.

Sin embargo, el problema todavía no se ha resuelto por completo. ¿Qué hay de las aparentes diferencias de significado entre (1) y (2), que sólo se distinguen por los diferentes nombres propios aparentemente simples que contienen? Algunas pistas acerca del tratamiento que Russell les da a esos enunciados pueden encontrarse en los últimos párrafos de «Sobre la denotación». Russell vio que no era necesario considerar que el significado de toda expresión dependiera de una correlación con un objeto, salvo que el objeto y nuestro modo de acceso a él cumplan las condiciones teóricas que nuestra filosofía plantee. Por ejemplo, nuestra filosofía puede implicar la negación de que haya objetos no reales, y en ese caso no consideraremos que los nombres propios aparentemente simples que se encuentran en la ficción tengan significado dependiendo de correlaciones con objetos. En vez de eso, serán considerados como equivalentes a descripciones definidas y tendrán significado de la misma manera que las descripciones definidas en la concepción de Russell.

Lo que nos permite la concepción de Russell es prescindir de las indicaciones de gramática superficial y considerar que las expresiones lingüísticas funcionan en el sentido que requiera nuestro trasfondo filosófico. El propio Russell vinculó su teoría de las descripciones con una epistemología cartesiana en sentido amplio. Al final de «Sobre la denotación» le encontramos afirmando que sólo debemos considerar que una expresión tiene significado en virtud de una correlación con un objeto

si tenemos «conocimiento directo» [*if* [...] *we are immediately acquainted*] del objeto en cuestión —el «conocimiento directo» se limita a cosas de cuya existencia no podemos dudar (principalmente rasgos cualitativos de nuestra experiencia)—. Todas las demás expresiones, cualquiera que sea su forma aparente, pueden ser tratadas como equivalentes a descripciones definidas.

Puede decirse que este método le permite a Russell dar respuesta a problemas como los planteados por (1) y (2), que apuntan a aparentes diferencias de significado entre oraciones que contienen nombres propios diferentes pero al parecer carentes de estructura. Distintos nombres propios pueden entenderse como equivalentes a distintas descripciones definidas, y descripciones diferentes implican la aserción de que diferentes condiciones son satisfechas de forma única. El nombre «Everest» en (1) puede tomarse como equivalente a la descripción «la montaña nombrada en honor de un topógrafo destinado en la India» y el nombre «Chomolungma» en (2) puede tomarse como equivalente a «la montaña reverenciada por los tibetanos como la madre del mundo». Si sólo consideramos una expresión como significativa en virtud de una correlación con un objeto en el caso de que tengamos conocimiento directo de ese objeto, y consideramos que cualquier otra expresión es equivalente a un compuesto de tales expresiones básicas, entonces no es descartable que seamos capaces de dar respuesta a los problemas relativos a la delgadez del significado que se plantean a propósito de expresiones que Frege habría considerado términos singulares.

Pero el problema de la delgadez del significado no sólo afecta a *esas* expresiones lingüísticas. ¿Cómo lidia Russell con él en otros ámbitos? Aquí el rasgo crucial de la concepción de Russell es su rechazo a la explicación que propone Frege acerca de la referencia de las oraciones. Frege entiende que la plena significatividad de las oraciones depende de que estén correlacionadas con un tipo especial de objeto —un valor de verdad, ya sea lo Verdadero o lo Falso—. (Una oración que no tenga valor de verdad tendrá un déficit de significado: tendrá sentido pero no referencia). Russell rechaza ese punto de vista por dos razones (Russell, 1903, 504): en primer lugar, se hace patente por «inspección directa» [*direct inspection*] que la relación entre una oración y un valor de verdad es por completo diferente de la que hay entre un término singular ordinario y un objeto. Y, en segundo lugar, la concepción de Frege no distingue con la suficiente claridad entre todas las oraciones verdaderas o, alternativamente, entre todas las oraciones

falsas. Pero aunque rechaza la explicación de Frege acerca de la entidad con la que las oraciones se correlacionan, sí coincidió con él —al menos en etapas tempranas— en que las oraciones se correlacionan con entidades. Mientras sostuvo esa teoría, llamó *proposiciones* a las entidades en cuestión: se supone que consisten en algún tipo de correlato objetivo de las oraciones completas.

Las proposiciones así entendidas, como el correlato objetivo de las oraciones completas, se componen de los correlatos objetivos de las palabras que integran a aquéllas. Los correlatos objetivos de las palabras son constituyentes de las proposiciones que son a su vez los correlatos objetivos de las oraciones completas. En una carta citada más arriba, Russell le escribe a Frege:

> Creo que, a pesar de todas sus nieves perpetuas, el Mont Blanc mismo es una de las partes componentes de lo que en realidad se asevera en la proposición «El Mont Blanc tiene más de cuatro mil metros de altura». No aseveramos el pensamiento, porque éste es un asunto privado que concierne a la psicología: aseveramos el objeto del pensamiento, y ése es, en mi opinión, un cierto complejo (una proposición objetiva, podríamos decir) de la que el Mont Blanc mismo es parte componente (Frege, 1980, 169).

En su obra temprana, Russell afirma que los correlatos objetivos de las palabras en general son *términos* [*terms*] (Russell, 1903, 43). Los «términos» pertenecen indudablemente al mundo: son cualquier cosa que pueda ser considerada como *una*, y también pueden describirse como *unidades*, *individuos* o *entidades*. Russell se refiere a los «términos» de la siguiente manera:

> Un término posee, de hecho, todas las propiedades comúnmente atribuidas a las sustancias o los sustantivos. Para empezar, todo término es un sujeto lógico: es, por ejemplo, el sujeto de la proposición de que él mismo es uno. Asimismo, todo término es inmutable e indestructible. Un término es lo que es y no puede ser concebido ningún cambio en él que no destruya su identidad y lo convierta en otro término (Russell, 1903, 44).

Entre los «términos» en general, Russell distingue dos tipos: por un lado, hay *cosas* (lo que hemos estado llamando *objetos)*, que se correlacionan con las expresiones que llamamos términos singulares (tales como nombres propios); por otro lado, hay lo que Russell llama *conceptos* (se trata de otro uso de esa resbaladiza palabra), que son los correlatos de otras palabras (Russell, 1903, 44). Lo que Russell llama aquí *conceptos* incluye entidades que nos resultan más familiares, como las *cualidades* o las *relaciones*, los correlatos objetivos de los predicados. Emerge aquí una diferencia crucial

con respecto a Frege: si bien Russell no define con demasiada precisión ni los «conceptos» ni las cualidades y las relaciones, parece claro que puede haber distintos «conceptos», cualidades y relaciones que se correlacionan con diferentes predicados que son verdaderos exactamente de las mismas cosas. Frege parece haber considerado que los predicados que son verdaderos exactamente de las mismas cosas están correlacionados con el *mismo* «concepto» (en *su* propio sentido de concepto: una función de objetos a valores de verdad). Pero Russell, con una concepción más rica de las entidades correlacionadas con oraciones y predicados, no es vulnerable a las graves perturbaciones que causa el problema de la delgadez del significado a las que habría estado expuesto Frege si no hubiera postulado el «sentido» como una dimensión adicional del significado. Russell no sugiere en su planteamiento que todas las oraciones verdaderas (o todas las falsas) tengan el mismo significado, ni que lo tengan todos los predicados que sean verdaderos exactamente de los mismos objetos.

Ciertamente, Russell tiene algo que decir en respuesta al problema general de la delgadez del significado, tanto merced a su teoría de las descripciones como a su más rica concepción de las entidades con las que se correlacionan las oraciones y los predicados. Cuestión aparte, y objeto de otro debate, es si sus propuestas son adecuadas. Hemos visto, por ejemplo, que este problema llevó a Russell a postular una versión explícita de la teoría descriptivista de los nombres, de acuerdo con la cual todo nombre propio ordinario (como, por ejemplo, «Sócrates», «Everest» y «Chomolungma») es equivalente en significado a alguna descripción definida. Esa teoría ha sido sometida a un severo expediente crítico y hoy en día es por lo general rechazada [38] . Pero ha sido aceptada, en una u otra de sus versiones, casi sin cuestionamiento durante más de medio siglo: no sería sorprendente que Wittgenstein (por ejemplo) hubiera pensado que su corrección era obvia.

2D. EL GIRO OBJETIVO Y LA UNIDAD DE LA PROPOSICIÓN

Hay un hecho obvio acerca del lenguaje que podemos pasar por alto fácilmente si partimos del supuesto de la correlación, (Corr), que afirma que el que los lenguajes tengan significado depende de correlaciones entre ítems lingüísticos y algo extralingüístico. El hecho obvio es que, si bien las

palabras pueden combinarse para formar oraciones, las oraciones no son meras listas de palabras. La diferencia fundamental entre una oración y una lista es la siguiente: las palabras pueden añadirse a una lista o sustraerse de ella de manera por completo arbitraria sin que por ello deje de haber una lista, pero sólo algunas adiciones o sustracciones muy concretas de palabras permitirán en el caso de una oración que ésta siga siendo una oración completa. Las oraciones tienen un tipo de completud o unidad que no tienen las listas. Podemos llamar a eso la unidad de la oración.

(Corr) nos empuja hacia una cierta dificultad acerca de la unidad de la oración. De acuerdo con el planteamiento que (Corr) expresa, los lenguajes son en su base un compuesto de cosas que intrínsecamente no tienen significado (marcas o sonidos) pero que lo reciben merced a que están correlacionadas con algo extralingüístico. Pero dado que esos ítems lingüísticos absolutamente básicos carecen intrínsecamente de significado, la especial unidad y completud de una oración no puede explicarse sobre la base de su naturaleza intrínseca. En lugar de eso, la unidad de las *oraciones* debe ser algún tipo de reflejo de una unidad *extra* lingüística.

Hasta cierto punto, esto parece no acarrear problemas en una teoría como la de Locke. Al introducir su teoría, Locke parece sugerir que toda palabra tiene significado en virtud de que está correlacionada con ítems en la mente, pero eso es una simplificación excesiva. Algunas palabras, piensa, funcionan de una manera por completo diferente:

> La mente, al comunicar su pensamiento a los otros, no sólo necesita signos de las *ideas* que tiene ante sí, sino también a los otros, para mostrar o dar a entender alguna acción particular propia, en ese momento, en relación a esas *ideas*. Esto se hace de diferentes maneras; a la manera en que *Es* y *No es* son las marcas generales de la mente, afirmando o negando (Locke, 1700, III, viii, 1).

Lo que aquí se afirma es que la combinación de palabras en una oración es la expresión de un acto de la mente que consiste en combinar los correlatos mentales de esas palabras. Así pues, la unidad de la oración es la expresión de la unidad de un cierto tipo de ítem mental —que podemos llamar *juicio*—. La unidad de la oración se explica, por tanto, en términos de la más básica unidad de los juicios, donde los juicios se entienden como cosas en la mente. Diversas variaciones de esta teoría se sucedieron como dominantes hasta bien entrado el siglo XIX . Entre los personajes más célebres que se adhirieron a una u otra de sus versiones destaca Kant, cuya

«deducción trascendental de las categorías» se basa en una concepción muy semejante.

Pero se antoja difícil mantener semejante concepción una vez que hemos dado el giro objetivo —una vez que hemos determinado que las palabras tienen significado en virtud de correlaciones con algo objetivo en vez de con algo en la mente de los individuos particulares—. Es difícil ver entonces cómo la unidad de la oración puede ser la expresión de un *acto* de unificación: parece como si tuviera que ser la expresión de la completud de alguna unidad *objetiva*. ¿Qué podría ser esa unidad objetiva?

El planteamiento de Frege parece ser más bien que las unidades objetivas cruciales son *pensamientos*, las entidades objetivas que entiende como el «sentido» de las oraciones. Los pensamientos, al igual que las oraciones, tienen componentes: los «sentidos» de las expresiones suboracionales. Y así como las oraciones no son meras listas de palabras, los pensamientos tampoco son meros agregados de los «sentidos» de las expresiones suboracionales. Pero los pensamientos fregeanos son candidatos demasiado extraños para ser las unidades básicas cuya completud se expresa en la unidad de la oración. La razón de ello es que es difícil concebir que su unidad es lo suficientemente independiente de la unidad de las oraciones como para que pueda meramente *reflejarse* en éstas. Preguntémonos si un pensamiento es *esencialmente* el «sentido» de una oración. Es decir: ¿puede haber pensamientos sin oraciones que los expresen? Si los pensamientos son esencialmente los «sentidos» de las oraciones, entonces está claro que no pueden ser lo bastante independientes de las oraciones como para que la unidad de las oraciones sea el reflejo de su unidad. Si no son esencialmente «sentidos» de oraciones, entonces la naturaleza de los pensamientos, y más en general del «sentido», ha de depender de la noción del modo de presentación, de la que sería deseable entonces una comprensión independiente. En general, el «sentido» es, o es dependiente, del *modo* en el que el ítem del mundo —el referente de la expresión relevante— es dado o presentado. Las oraciones se refieren a valores de verdad —lo Verdadero y lo Falso—. Así pues, si lo que se refleja en la unidad de las oraciones es la unidad de los pensamientos fregeanos, entonces la unidad de las oraciones tendrá que ser explicada como un reflejo de la unidad que se exige de algo que vaya a ser un modo de presentación de lo Verdadero o lo Falso. Pero ¿qué género de unidad puede tener algo que es un modo de presentación de lo Verdadero o lo Falso?

Sobre esta cuestión no disponemos de otra opción que la consistente en entenderla como el género de unidad que se expresa en las oraciones.

Lo anterior sugiere que las perspectivas de explicar la unidad de la oración desde el punto de vista de la teoría de Frege —o, al menos, de una manera que sea compatible con (Corr)— son más bien poco prometedoras. Parecemos arrojados, por tanto, a intentar explicar la unidad de la oración en términos de la unidad previa de algo como las *proposiciones* de Russell, los correlatos objetivos de las oraciones. Si han de cumplir la función que aquí se exige de ellas, las proposiciones russellianas deben ser ellas mismas unidades: no pueden ser meros agregados de correlatos objetivos de partes de oraciones; no pueden ser meras colecciones de objetos y relaciones.

Pero así se crea un problema. Supongamos que hay una proposición russelliana correlacionada con la oración (1). Podemos referirnos a ella como sigue:

(1p) El ser el Everest la montaña más alta del mundo.

Si la naturaleza de esa proposición consiste en explicar cómo es que (1) es una oración y no una mera lista, entonces debe ser algo diferente de la mera agregación del objeto Everest y de la cualidad de ser la montaña más alta del mundo, a la que podemos referirnos mediante la siguiente lista:

(2a) El Everest, el ser la montaña más alta del mundo.

¿Cuál es la diferencia entre la proposición unitaria y el mero agregado? La respuesta natural es que en la proposición los elementos —el Everest y la cualidad de ser la montaña más alta del mundo— están de alguna manera ensamblados [*joined together*]. Pero ¿en qué puede consistir ese «ensamblaje»? La respuesta natural sería la siguiente: el objeto, el Everest, debe en realidad *poseer* la cualidad en cuestión; es decir, el Everest debe ser en realidad la montaña más alta del mundo.

Pero tómese ahora en consideración la siguiente oración:

(4) El Everest es un lago.

Podemos referirnos a la proposición russelliana que se correlaciona con esa oración como sigue:

(4p) El ser el Everest un lago.

Si las proposiciones russellianas son unidades completas —tal como deben serlo si han de servir para explicar la unidad de las oraciones—, entonces la proposición (4p) debe ser distinta del mero agregado de sus partes, a las que nos referiremos como sigue:

(4a) Everest, ser un lago.

Pero ¿cuál puede ser esa diferencia? Si seguimos la idea natural que empleamos a propósito de (1p) y (1a), la diferencia es que la proposición (4p) consiste en ser el Everest en realidad un lago. Pero es obvio que (4) es falsa: el Everest no es en realidad un lago. Así pues, parece que no hay tal proposición como (4p): no hay tal cosa como el Everest que es en realidad un lago.

Cabe sugerir la siguiente propuesta de solución: acaso las oraciones se correlacionen con situaciones *posibles* —combinaciones *posibles* de objetos y cualidades o relaciones—. Cuando la oración es verdadera, la combinación posible es real y no sólo posible; y cuando es falsa, la combinación es sólo posible. De hecho, (4p) puede ser entendida como la representación de una combinación posible de cosas, y así parece resolverse el problema. Sin embargo, no parece que Russell llegara a plantearse esa posibilidad, y hay fuertes indicios de que no habría optado por ella (Russell, 1910, 152). [Esa posible solución] debe asimismo afrontar otra dificultad, cuya gravedad depende de cómo se entienda la correlación de los ítems lingüísticos con lo extralingüístico.

Tanto Frege como el primer Russell parecen haber mantenido que entre las expresiones a las que se aplica alguna versión del modelo de la significatividad como correlación (al menos algunas) son *oraciones* . (Es conveniente asimismo recordar aquí la amplitud de la concepción de la correlación expresada en (C) dentro de la sección 2A). Para Frege, el que las oraciones tengan significado pleno depende de que estén correlacionadas con valores de verdad: los valores de verdad son objetos (de un tipo peculiar) y una oración sin valor de verdad es en el mejor de los casos defectuosa en cuanto a su significado. Para el primer Russell, el que las oraciones tengan significado depende de que estén correlacionadas con proposiciones. No parece haber ninguna razón clara por la que la significatividad de las oraciones verdaderas deba ser más básica que la significatividad de las oraciones falsas. En ese caso, si una oración tiene significado en virtud de correlaciones con ítems extralingüísticos, tanto las

oraciones verdaderas como las falsas habrán de ser significativas en virtud de esas correlaciones. Y eso quiere decir que tendrá que haber ítems extralingüísticos que sean los correlatos de las oraciones falsas. Si nos adherimos a ese punto de vista, sólo podremos adoptar la solución propuesta para el problema de las oraciones falsas en el planteamiento de Russell acerca de la unidad de las oraciones si logramos articular de manera coherente la idea de que las oraciones están *correlacionadas* con combinaciones meramente posibles de objetos, cualidades y relaciones. Pero ¿cabe articular de manera coherente la idea de que las oraciones se correlacionan con algo meramente posible?

Eso dependerá del tipo de correlación que tengamos en mente. Al discutir la caracterización de la noción de correlación que propone (C) en la sección 2A, dije que (C) era consistente con que algunas correlaciones se *deriven* o dependan de otras correlaciones antecedentes. Es obvio que las correlaciones derivadas pueden compararse con las *no derivadas.* Frege parece no haberse preocupado mucho de la distinción entre las correlaciones derivadas y las no derivadas, y la idea de que la correlación de las oraciones con valores de verdad es una correlación derivada es poco plausible: si lo fuera, sería imposible entender una oración sin saber si es verdadera. *Es* más plausible, sin embargo, que Russell estuviera interesado en ese contraste y que pensara que al menos algunas correlaciones de oraciones con proposiciones son no derivadas. Y parece que una correlación *no derivada* sólo puede hacerse inteligible entre un ítem lingüístico y algo extralingüístico que existe *en la realidad* en vez de entre un ítem lingüístico y algo meramente posible [39] . Russell parece haber pensado que una oración sólo puede tener un correlato apropiado si la proposición relevante existe en la realidad —es decir, si la oración es verdadera—. Y esto quiere decir que tuvo que abandonar la teoría que proporcionaba una explicación de la unidad de las oraciones.

El problema puede ser reformulado como sigue. A pesar del hecho de que el propio Russell limitara la clase de los términos singulares en sentido propio a aquellas expresiones lingüísticas cuyo significado depende de que estén correlacionadas con un objeto —evitando de esa manera que las descripciones definidas cuenten como genuinos términos singulares—, parece haber entendido las oraciones como términos singulares complejos cuya significatividad debe ser explicada en líneas generales de la misma manera que la significatividad de los términos singulares genuinos —es

decir, en términos de correlaciones no derivadas—. Es como si la solución natural para el problema de Russell con la unidad de la proposición fuera rechazar ese planteamiento general acerca de las oraciones y negar que el que tengan significado dependa de correlaciones con ítems extralingüísticos. Como veremos en el cuarto capítulo, ése es de hecho el planteamiento de Wittgenstein.

2E. LA UNIDAD DE LA PROPOSICIÓN Y LA TEORÍA DEL JUICIO COMO RELACIÓN MÚLTIPLE

A la vista de las dificultades con las oraciones falsas —y con otras cosas [40] — parece que el propio Russell se reorientó hacia una concepción de la unidad de las oraciones semejante a la de Locke [41] . En *Principia Mathematica*, obra escrita en colaboración con Alfred North Whitehead, le encontramos negando que las proposiciones estén entre las unidades básicas del mundo —aun cuando las oraciones con las que se corresponden sean verdaderas—. Una razón para sostener la concepción inicial de la proposición es lo placenteramente sencilla que es la explicación que aporta de las construcciones con actitudes proposicionales. Supongamos, por ejemplo, que decimos:

(5) Otelo cree que Desdémona ama a Casio.

(5) puede analizarse como conteniendo una relación de dos lugares o «dual» (creer) que se da entre un sujeto pensante, Otelo, y el objeto de su creencia: *que Desdémona ama a Casio*. La teoría de las proposiciones de Russell nos permite justamente ese análisis: el objeto de la creencia es la proposición de que Desdémona ama a Casio —o, en expresión análoga a la que usamos antes, *el amar Desdémona a Casio*—. En *Principia Mathematica*, Russell y Whitehead rechazan este sencillo punto de vista: «Cuando un juicio se produce, hay una cierta entidad compleja compuesta de la mente y de los *diversos* objetos del juicio» (Whitehead y Russell, 1927, 44; cursivas del autor) [42] .

No hay un *único* objeto de juicio; hay, en vez de eso, una relación entre un sujeto pensante y los *componentes* de las proposiciones posibles —en nuestro caso, entre Otelo, por una parte, y las tres entidades: Desdémona,

Casio y la relación de amar—. Los juicios implican *múltiples* relaciones más bien que meras relaciones «duales» (relaciones entre un sujeto pensante y un único objeto de juicio). Así pues, tal como apuntan Russell y Whitehead:

> Se sigue de la teoría arriba expuesta que una «proposición» en el sentido en el que se supone que una proposición es *el* objeto de un juicio, es una falsa abstracción, por cuanto que un juicio tiene varios objetos, no sólo uno (Whitehead y Russell, 1927, 44; cursivas en el original).

Y prosiguen:

> De la pluralidad de objetos de un juicio se sigue que aquello que llamamos «proposición» (en el sentido en el que ésta se distingue de la frase que la expresa) no es en absoluto una única entidad. Es decir, la frase que expresa una proposición es lo que llamamos un símbolo «incompleto»; no tiene significado en sí mismo, sino que requiere un complemento para adquirir significado pleno [43] *(ibidem)*.

¿Qué tipo de complemento podría darse? Esto es lo que dicen a ese respecto Russell y Whitehead: «Cuando [yo] juzgo: "Sócrates es humano", el significado se completa mediante el acto de juzgar» (Whitehead y Russell, 1927, 44).

Ésta es la famosa teoría del juicio como «relación múltiple». Puede que así se resuelva el problema de las oraciones que no se corresponden con ninguna combinación real de entidades extralingüísticas, pero se plantean otras dificultades en el lugar de aquéllas. Una de ellas es un problema de *orden* [44] . Hay una diferencia clara entre (5) —que puede explicar los celos de Otelo— y la siguiente aserción:

> (6) Otelo cree que Casio ama a Desdémona.

Sin algo semejante a (5), (6) sólo explicaría el orgullo o la compasión de Otelo, no sus celos. Pero si la creencia —de la misma manera que el juicio en la teoría de Russell— implica una relación entre un sujeto creyente y diversas cosas, incluyendo relaciones que afectan a la creencia, ¿cómo vamos a entender la diferencia? Difícilmente podremos decir: «Otelo se encuentra en una relación de creencia con Casio, el amar y Desdémona, *en ese orden»:* las palabras aparecen ordenadas en el lenguaje escrito o hablado, pero es difícil entender la idea de que el juzgar mismo consista en ordenar cosas [45] . Y, en todo caso, incluso el orden de las palabras nos remite de nuevo al problema de la unidad de la oración. Las palabras

pueden ser ordenadas de dos maneras: bien por alguna razón extrínseca —como en el orden alfabético o en el orden según el número de letras— o bien sobre la base de las exigencias planteadas por la gramática. Está claro que el orden de las palabras en (5) y (6) no se basa en ninguna razón extrínseca: el orden en (5) y (6) viene dado porque la gramática del español lo impone para el caso de que se quiera decir justamente lo que dice. Pero los requisitos gramaticales son siempre requisitos para la construcción de oraciones completas y unificadas, lo que sugiere que seremos capaces de darle sentido a ese tipo de ordenamiento de las palabras en tanto que podamos darle sentido a la unidad de las oraciones.

La teoría del juicio como relación múltiple debe afrontar en todo caso dificultades semejantes, por cuanto que trata de combinar una concepción lockeana de la unidad de las oraciones como acto mental con una concepción objetivista orientada hacia el mundo del significado de la mayoría de las palabras. Como más adelante iba a afirmar el propio Russell:

> Supongamos que queremos entender: «*A* y *B* son similares». Es esencial que nuestro pensamiento deba, como suele decirse, «unir» o «sintetizar» los dos términos y la relación; pero no podemos *en realidad* «unirlos», dado que bien *A* y *B* son similares, en cuyo caso están ya unidos, o bien son disimilares, en cuyo caso el pensamiento, por mucho que se insista en ello, no puede forzarlos a unirse (Russell, 1984, 116).

Esto viene a confirmar la idea inicial (ver la sección 2D) de que es difícil combinar una concepción objetivista del significado de las palabras con esta concepción subjetiva de lo que convierte a las oraciones en unidades.

Conviene mencionar una última dificultad para la teoría de la relación múltiple. En el momento en el que la propuso, Russell prefirió no insistir en que había categorías lógicas de cosas totalmente diferentes (esto es algo sobre lo que volveremos en la siguiente sección). Así, Desdémona, Casio y la relación de amar son todas ellas entidades susceptibles, al menos en principio, de ser *nombradas* (por ejemplo, mediante los nombres «Desdémona», «Casio» y «Amar»): se trata, de acuerdo con la terminología temprana de Russell, de *términos*. Mientras que podemos considerar la relación de amar como un tipo de entidad fundamentalmente diferente de Desdémona y Casio, en la teoría de Russell reciben un tratamiento parejo en sentido gramatical. Una ventaja de la teoría de la relación múltiple, desde el punto de vista de Russell, es que no exige que haya diferencias de tipo lógico entre entidades correlacionadas con diferentes tipos de palabras. Si esas entidades encajan no es porque pertenezcan a proposiciones completas

y unificadas, sino porque un acto mental del sujeto las reúne al juzgar. En principio, el sujeto que juzga puede unir o sintetizar cualquier grupo de entidades —o, al menos (teniendo en cuenta la última crítica mencionada), su capacidad para unir o sintetizar grupos de entidades no depende en absoluto de sus tipos lógicos.

Wittgenstein consideraba que esa consecuencia era inaceptable. Así se pronunció en sus *Notas sobre lógica* de 1913: «Para que una teoría del juicio sea correcta, debe hacer imposible para mí juzgar que "esta mesa portaplumas el libro" (la teoría de Russell no satisface ese requisito)» *(NL*, 96).

La misma cuestión, formulada de manera algo diferente, aparece también en el *Tractatus:*

> 5.5422. La explicación correcta de la forma de la proposición «A juzga *p*» debe mostrar que es imposible juzgar un sinsentido. (La teoría de Russell no satisface esa condición).

Lo que esto muestra es que algo semejante a la unidad de la proposición debe aceptarse como un requisito básico dado, previo a la intervención del juicio. No todas, pero sí algunas combinaciones de palabras constituyen oraciones completas, y sólo una oración gramatical completa puede situarse en el lugar de *«p»* en una oración de la forma «*A* juzga *p*» [46] . Ésta es una restricción que afecta a las posibilidades del juicio y que es por completo independiente de cualquier cosa que tenga que ver con el carácter del sujeto que juzga; y requiere una noción de unidad oracional o proposicional que sea independiente de cualquier consideración acerca de los actos de juicio.

Los detalles concretos del desarrollo del planteamiento de Russell y de la interpretación de diversos aspectos de su obra son objeto de cierta controversia, pero da la impresión de que Russell estaba pensando en abandonar la teoría del juicio como relación múltiple a la vista de tales dificultades. En 1913 se puso a trabajar en un manuscrito, provisionalmente titulado *Teoría del conocimiento,* que incorpora lo que, desde mi punto de vista, constituye como mínimo el origen de una teoría revisada del juicio, con independencia de cuál fuera el estatus que Russell pensara que tenía [47] . En esencia, esta nueva teoría hace con las oraciones algo parecido a lo que la teoría de las descripciones hace con los términos singulares; sugiere que, al menos en muchos casos, las oraciones no deberían ser consideradas *nombres* de combinaciones de entidades, sino que, en vez de eso, contienen implícitamente cuantificadores existenciales. Como Russell afirma: «La

proposición [aquí: oración [48]] “*a* es anterior a *b*” debe ser interpretada como “hay un complejo en el cual *a* es anterior y *b* es posterior”» (1984, 135).

Esto trae consigo lo que parece una nueva teoría del juicio: juzgar que *a* es anterior a *b* es en realidad juzgar que hay un complejo en el cual *a* es anterior y *b* es posterior.

A la vista de ello, ésta parece una solución adecuada para los problemas que Russell tuvo que afrontar con sus dos primeras teorías. No se nos plantea ya el problema de la falsedad que acechaba a la primera explicación de las proposiciones: las oraciones en general no nombran complejos en los cuales las entidades estén combinadas, y los juicios no nos involucran directamente en relaciones con tales entidades. Una oración puede aseverar con significado la existencia de una combinación de entidades, incluso si de hecho no hay tal combinación; y un sujeto puede creer que hay cierta combinación de entidades, incluso aunque no haya ninguna. Y la unidad de los complejos no depende de nuestro juicio: también juzgamos que hay tales complejos, cuya unidad es totalmente independiente de cualquier acto nuestro. Tampoco se nos presenta el problema de la ordenación que afectaba a la teoría de la relación múltiple: cuando tiene importancia en el lenguaje, el orden de los términos singulares puede entenderse como una expresión de la diferencia objetiva de posición (por ejemplo, en el espacio y en el tiempo) de los correspondientes objetos del complejo [49] .

A pesar de estas ventajas, Russell renunció a cualquier intento de elaborar una teoría del juicio, incluyendo esta propuesta que, desde mi punto de vista, constituye una nueva teoría. En general se acepta que, al parecer, lo que le hizo abandonar ese propósito fue la crítica de Wittgenstein, crítica hecha en persona pero reformulada más tarde en una breve carta fechada en junio de 1913:

> Puedo expresar ahora con exactitud mi objeción contra su teoría del juicio: creo que es obvio que a partir de la prop[osición] «A juzga que (digamos) a está en la Rel[ación] R con b», si se la analiza correctamente, debe seguirse directamente, *sin el uso de ninguna otra premisa,* la prop[osición] «aRb. v. ~ aRb». Esta condición no se cumple en su teoría *(CL,* 29).

Puede entenderse esta crítica como nada más que una reformulación de la que ya nos hemos encontrado, que se dirigía específicamente contra la teoría del juicio como relación múltiple. Es interesante, sin embargo, que la crítica que aparece en la carta de 1913 se aplique a la nueva teoría de

Russell, cosa que no hace la otra, al menos no de manera obvia. Intuitivamente, al juzgar que *aRb* uno juzga *que aRb* y *que aRb* es, por así decirlo, algo que puede ser o no ser el caso. Pero en la nueva teoría de Russell (tal como yo la entiendo), cuando alguien juzga que *aRb*, lo que en realidad juzga es que hay un complejo *R* en el que *a* ocupa una posición y *b* ocupa la otra. Lo siguiente es inmediatamente obvio: *que haya un complejo* R *en el que* a *ocupa una posición y* b *ocupa la otra* es algo que bien puede ser el caso o no; pero necesitamos una premisa adicional —al efecto de que el complejo *R* sea un complejo proposicional— para que quede claro que el *complejo mismo* es algo que bien puede ser o no ser el caso.

¿Es coherente la crítica de Wittgenstein (de acuerdo con esta interpretación que se hace de ella)? Como quedará claro en posteriores capítulos, Wittgenstein tuvo razones para oponerse a las explicaciones del lenguaje que exigen que sea especificado el estatus lógico o gramatical de las expresiones lingüísticas. Pero hay motivos para pensar que, con independencia de esas consideraciones, hay, si cabe, más elementos que pueden hacernos recelar de la nueva concepción de Russell además de los que Wittgenstein menciona de manera explícita. Para verlos es necesario que introduzcamos la noción de oración atómica. Una oración atómica es aquella que no contiene conectivas lógicas («y», «o», «no», «si..., entonces...», sus contrapartidas formales y los cuantificadores). Russell se percató de una importante consecuencia de su teoría (acaso tras reflexionar acerca de las primeras críticas de Wittgenstein):

> La proposición [aquí: oración] «*a* es anterior a *b* » debe interpretarse con el significado de «hay un complejo en el cual *a* es anterior y *b* es posterior». Esto contiene la palabra «y», que es una de las palabras que indican complejos *moleculares* [es decir, no atómicos] [...] Este resultado es curioso, por cuanto que el *complejo* «*a* -anterior-*b* » es atómico y, sin embargo, la *proposición* correspondiente [es decir, oración] no es atómica. No es fácil creer que tal diferencia pueda existir, y acaso pueda encontrarse alguna otra teoría del «sentido» [es decir, dirección] que pueda evitar esa diferenciación (Russell, 1984, 135).

Una pequeña reflexión sugiere que, en la nueva teoría de Russell, ninguna oración puede ser genuinamente atómica [50] . Eso significa que ninguna oración aparentemente atómica (tal como el «*aRb*» de Wittgenstein) puede tener la forma que parece tener, y no podemos definir un complejo atómico (como el complejo *R*, en el que *a* ocupa una posición y *b* la otra) como de forma proposicional diciendo que se expresa mediante una oración atómica de esa forma [51] . Pero si no es proposicional en virtud

de tener la forma de una oración, ¿en qué sentido puede serlo? Esto hace que la dificultad planteada por Wittgenstein (si la he entendido correctamente) parezca muy profunda. El problema no es meramente que haya que añadir una premisa adicional para garantizar que el complejo en cuestión sea proposicional; la dificultad reside en que no está claro en qué puede consistir que el complejo sea proposicional si no hay ninguna oración que pueda expresarlo. No es sólo que sea necesaria una premisa adicional: parece como si no hubiera ninguna premisa adicional que fuera capaz en último término de hacer ese trabajo.

Conviene detenerse por un momento en la preocupación de Russell acerca de la asimetría entre la atomicidad del complejo y la molecularidad de su expresión. Lo que Russell encuentra aquí difícil de aceptar es la idea de que para el caso de los complejos atómicos la forma del lenguaje no sigue la forma del mundo. Como veremos, esa dificultad no se le plantea a Wittgenstein en el *Tractatus.*

2F. LA UNIDAD DE LA PROPOSICIÓN, LOS CORRELATOS DE LAS PALABRAS Y EL PRINCIPIO CONTEXTUAL

Si la unidad de las oraciones viene dada por un acto de la mente, tal como ocurre en la teoría de Locke y en la teoría del juicio como relación múltiple de Russell, la gramática de las palabras —cómo se combinan para formar oraciones— no tiene una importancia decisiva. Lo que esto quiere decir es que no es necesario que las palabras sean de géneros fundamentalmente diferentes o, al menos, que basta con que las diferencias de género entre las palabras sean sólo superficiales. Y si adoptamos una concepción del lenguaje de acuerdo con la cual las expresiones lingüísticas fundamentales tienen significado en virtud de correlaciones con algo extralingüístico, no es necesario que haya diferencias fundamentales de género entre los ítems extralingüísticos que se correlacionan con diferentes géneros de palabras. Esto constituye para Wittgenstein la dificultad fundamental de la teoría de la relación múltiple, mientras que para Russell es una ventaja crucial.

Puede decirse que, durante el período de su producción en el que mayor fue el despliegue técnico de su filosofía, Russell trató de sostener la idea de que no hay diferencias fundamentales de categoría lógica entre las

entidades con las que las palabras se correlacionan. Esto puede verse como una cuestión central para su teoría de tipos, de la que depende su tratamiento lógico de las matemáticas (que data de la época de sus *Principia Mathematica*, obra en la que colaboró con Whitehead) [52] . Pero también se encuentra en obras tempranas como *Los principios de las matemáticas.* Recordemos la terminología de aquella obra: los *términos* de las expresiones lingüísticas son los correlatos en el mundo; y entre los términos Russell distingue las *cosas* (términos correlacionados con nombres propios) y los *conceptos* (correlatos de otras expresiones, incluyendo predicados). En primer lugar, Russell afirma: «Para empezar, todo término es un sujeto lógico: es, por ejemplo, el sujeto de la proposición de que [él] mismo es uno» (Russell, 1903, 44).

Un sujeto lógico es una entidad *acerca de* la que una oración puede tratar; es algo que puede ser objeto de referencia mediante un nombre. Poco después Russell toma en consideración el siguiente problema: «Se puede pensar que se debe distinguir entre un concepto como tal y un concepto usado como término, entre, por ejemplo, pares tales como *es* y *ser, humano y humanidad, uno* en proposiciones como "Esto es uno" y 1 en "1 es un número"» (Russell, 1903, 45).

Esto es un poco difícil de interpretar, pero entiendo que las entidades a las que Russell se refiere en este fragmento son entidades del mundo más bien que ítems lingüísticos. Así pues, la cuestión es si «es» y «ser», por ejemplo, se correlacionan con la *misma* entidad, es decir, si *es* y *ser* (las entidades) son lo mismo. De igual manera, la proposición a la que Russell se refiere aquí como «Esto es uno» es una entidad unitaria en el mundo: en un estilo parecido al que usé antes será, *esto siendo uno.* Nótese que Russell usa aquí la noción de «término» para referirse a entidades del mundo sólo cuando actúan como «sujetos lógicos». De acuerdo con este uso de «término», que una entidad sea un término se pone en contraste con que sea un *adjetivo:* y, asimismo, ser un «adjetivo» no es ser un cierto género de entidad *lingüística*, sino que, en vez de eso, se trata de una manera de referirse a una entidad del mundo cuando esa entidad está desempeñando un papel «adjetivo» —es decir, de calificar algo.

¿Debería, entonces, distinguirse *uno* (la entidad que puede aparecer como *calificador,* un «adjetivo») de 1 (la entidad que puede aparecer como sujeto lógico, un «término»)? Russell afirma que «dificultades inextricables

nos envolverán» si decimos que así debería ser (1903, 45). He aquí el argumento:

> Supóngase que *uno* como adjetivo difiere de 1 como término. En esa aserción [es decir, en el enunciado hecho por esa última oración] *uno* como adjetivo se ha convertido en un término [porque es el sujeto lógico]; por tanto, o bien se ha convertido en 1, en cuyo caso la suposición es autocontradictoria, o bien hay alguna otra diferencia entre *uno* y 1 además del hecho de que el primero denota un concepto y no un término, mientras que el segundo denota un concepto que es un término. Pero en esta última hipótesis ha de haber proposiciones que conciernan a *uno* como término, y tendríamos todavía que sostener la existencia de proposiciones que conciernan a *uno* como adjetivo como opuestas a *uno* como término; sin embargo, todas esas proposiciones deben ser falsas, dado que una proposición acerca de *uno* como adjetivo hace de *uno* el sujeto de la proposición, y trata, por tanto, acerca de *uno* como término (Russell, 1903, 46).

Ésta es, pues, una razón fundamental para pensar que no hay diferencias decisivas de orden lógico o gramatical entre las entidades que se correlacionan con diferentes tipos de palabras. En tanto que entidades, deben ser capaces de ser sujetos lógicos —aquello acerca de lo que tratan las proposiciones— y eso implica que sean lo que Russell llama *términos.*

La asimilación de todos los correlatos de las expresiones lingüísticas con el mismo género lógico fundamental —todos ellos son términos— puede verse asimismo en la nueva teoría del juicio que aparece en el manuscrito de 1913 (Russell, 1984). La idea misma de un *complejo* es la idea de una entidad, que puede ser un sujeto lógico, que es de alguna manera —aunque sea de una manera, tal como hemos visto, un tanto curiosa— el correlato de las oraciones completas. La misma insistencia en la uniformidad de tipo de lógico se halla tanto en la obra lógica tardía de Russell como en la temprana.

A este respecto, la obra de Russell se opone a la de Frege de manera significativa. Para Frege, los diferentes géneros de expresiones suboracionales se corresponden con entidades del mundo de géneros radicalmente diferentes. Los términos singulares (tales como los nombres propios) se refieren, de acuerdo con Frege, a *objetos*. Éstos se distinguen por estar «saturados» o ser completos. En el planteamiento de Frege, los predicados se refieren a un tipo especial de función, el «concepto». Los «conceptos» de Frege son «no saturados» o incompletos —exactamente de la misma manera que un predicado puede entenderse en el sentido de que alberga uno o más huecos que pueden llenarse mediante términos singulares para formar oraciones completas [53] —. Esto lleva a Frege a una paradoja

semejante a la que hace que Russell afirme que no hay diferencias fundamentales de tipo lógico entre las entidades con las que se correlacionan los diversos géneros de expresión. Frege insiste en que los «conceptos», los correlatos de los predicados, son de un género completamente diferente de los objetos, que son a su vez los correlatos de los términos singulares. Consideremos, en particular, el caso del «concepto» *caballo* —correlato del predicado «*x* es un caballo»—. Frege parece estar comprometido con esto:

(CCab1) El concepto *caballo* no es un objeto.

El problema es que la expresión «el concepto *caballo*» funciona gramaticalmente como un término singular (al menos en el marco de la gramática de Frege). Pero eso quiere decir que, si se refiere a algo en absoluto, aquello a lo que se refiere es un *objeto*, no un «concepto». Resulta entonces imposible para Frege establecer adecuadamente la distinción fundamental entre objetos y «conceptos». De hecho, en tanto que se considere que los predicados se refieren a entidades, parece que será difícil para Frege decir qué predicados están correlacionados con ellas y, por tanto, qué predicados significan [54] . Lo siguiente, por ejemplo, no puede expresar adecuadamente lo que Frege quiere decir:

(CCab2) El predicado «*x* es un caballo» se refiere al concepto *caballo*.

Pues la expresión «el concepto *caballo*» sólo puede referirse a un objeto en caso de que se refiera a algo en absoluto; y ningún objeto puede ser aquello a lo que se refiere el predicado «*x* es un caballo».

La respuesta de Frege a esta objeción no fue demasiado afortunada:

> Por una suerte de necesidad del lenguaje, mis expresiones, tomadas en su sentido literal, traicionan en ocasiones mi pensamiento, puesto que menciono un objeto cuando lo que pretendo es aludir a un concepto. Me doy perfecta cuenta de que en tales casos dependo de la benevolencia del lector, que no me regateará un pellizco de sal (Frege, 1892b, 204).

Russell fue a este respecto tajante: «La teoría de Frege [...] no resiste, me parece, los rigores del análisis» (Russell, 1903, 510).

Pero la adhesión de Frege a esa concepción, si bien de naturaleza paradójica, no es arbitraria, sino que se deriva de la siguiente aseveración acerca de los ítems lingüísticos y de las entidades con las que éstos se correlacionan —una aseveración de *correspondencia gramatical:*

> (CG) La diferente gramática de las diferentes categorías de expresión lingüística debe corresponder a diferencias entre las entidades con las que se correlacionan.

(CG) no tiene más remedio que crear dificultades, dado que las expresiones «el concepto *caballo*» y «*x* es un caballo» son ellas mismas gramaticalmente diferentes, pero ambas expresiones deben estar correlacionadas con la misma entidad para que el significado de los predicados pueda explicarse por su estar correlacionados con entidades. Pero mientras sostengamos que el significado, tanto de los términos singulares como de los predicados, implica esencialmente alguna correlación con entidades no lingüísticas, es difícil ver cómo podremos prescindir de (CG) —al menos en el caso de ciertas expresiones a propósito de las cuales se planteará el mismo problema— sin adoptar una explicación cuasi lockeana de la unidad de las oraciones.

En un planteamiento como el de Locke, la unidad que subyace a la unidad de una oración se crea por el acto de juzgar: no es necesario que las palabras mismas contengan nada que las haga adecuadas para combinarse de la manera en que lo hacen, ni tampoco es necesario que esa adecuación para combinarse se halle en los correlatos de esas palabras. Por decirlo de una manera algo más directa, la gramática de las oraciones no se explica por algo que se encuentre bien en las propias palabras o bien en sus correlatos extralingüísticos, sino que se deriva del acto de juzgar. Sin embargo, una vez que hemos abandonado ese punto de vista, nos vemos obligados a aceptar que las partes de una oración sólo pueden entrar en combinaciones gramaticales si, de alguna manera, están preparadas por naturaleza para entrar en combinaciones. Si consideramos que las partes tienen significado sólo en virtud de una correlación con algo extralingüístico, es natural pensar que sólo en la correlación —o al menos en lo que es necesario para que la correlación sea posible— pueden los diversos ítems lingüísticos llegar a adoptarse para sus correspondientes funciones gramaticales. Pero la correlación misma es una asociación tan bruta que no basta por sí misma para proporcionar una gramática. En vez de eso, debemos suponer que la gramática implica algún tipo de relación entre ítems lingüísticos que están adaptados para la formación de oraciones completas e ítems no lingüísticos que tienen capacidad de ajuste para combinarse entre ellos.

Por supuesto, lo que tenemos aquí es sólo una aplicación particular de la consideración general sobre el supuesto de la correlación, (Corr), principio

ya introducido en la sección 2A. Desde el momento en que la correlación no puede ser un proceso de transformación, todo lo que puede hacer es capacitar a los ítems lingüísticos para *reflejar* los rasgos de las entidades extralingüísticas con las que están correlacionados. Esto quiere decir que los rasgos que encontramos en el lenguaje que se usa pueden ser bien (i) irrelevantes desde el punto de vista del significado (por cuanto que se trata de rasgos intrínsecos de entidades sin significado —marcas y sonidos—), bien (ii) el mero hecho de que los signos se correlacionen con entidades extralingüísticas o bien (iii) el reflejo de la naturaleza de esas entidades extralingüísticas. La gramática no puede ser simplemente tachada de irrelevante con respecto al significado; ni tampoco puede decirse que el hecho de que una expresión tenga una gramática particular venga dado por su correlación con una entidad particular. Así pues, la gramática de una expresión debe ser un reflejo de la naturaleza de la entidad extralingüística, si es que la hay, con la que la expresión está correlacionada —o de la naturaleza de las entidades extralingüísticas con las que *puede* estar correlacionada si todavía no se ha producido ninguna correlación.

Ahora que tenemos un caso específico en la gramática de la manera en la que el supuesto de la correlación, (Corr), nos autoriza a suponer que el lenguaje revela la naturaleza del mundo, conviene asimismo ocuparse abiertamente de una cuestión que se les habrá ocurrido a muchos al abordar esta idea por primera vez. He sugerido ya que (Corr) implica que el lenguaje *refleja* ciertos rasgos fundamentales del mundo, lo que puede llevarnos a pensar que cualquiera que acepte (Corr) tendrá que estar comprometido con una forma simple de realismo entendido, en línea con la definición que propuse en el capítulo uno, como la adhesión al siguiente principio:

> (R) La naturaleza del mundo tal como es en sí mismo es por completo independiente de cualquier cosa que tenga que ver con nuestra representación de él [55] .

Pero —centrándose por ahora en el caso de la gramática— es importante reconocer que la idea de que las categorías extralingüísticas se *reflejan* en la gramática del lenguaje puede entenderse de cualquiera de las siguientes tres maneras. La primera es la más obvia: suponemos que el mundo tal como es en sí mismo está compuesto de ítems que ya están, por así decirlo, preparados para combinarse los unos con los otros (por así decirlo, gramaticalmente). De acuerdo con esta idea, suponemos que la correlación

de los ítems lingüísticos con ítems del mundo permite que los ítems lingüísticos previamente sin significado tomen prestada meramente de los ítems del mundo su capacidad de combinación. Según esta explicación, lo fundamental es la gramática del mundo y el lenguaje no hace otra cosa que copiarla.

Ésta es la concepción más obvia, pero es posible elaborar una alternativa de acuerdo con la cual partimos, por así decirlo, de meras marcas y sonidos. Algo debe ocurrir con esas marcas y sonidos para que se conviertan en palabras con significado. Lo que ocurre, de acuerdo con esta alternativa, es que (bien de manera simultánea o sucesiva) [56] reciben una gramática y se proyectan en el mundo. Esta proyección es, en efecto, de una gramática en el mundo. El mundo tal como es en sí mismo no tiene gramática, pero al establecer meras marcas y sonidos como palabras portadoras de significado, lo que hacemos es ver el mundo a la luz de una gramática. Y viendo el mundo a la luz de esa gramática encontramos en él ítems concebidos como objetos gramaticales que pueden ser los correlatos apropiados de las palabras gramaticales que acabamos de crear, y cuya gramática objetiva (por así decirlo) pueden reflejar ahora las propias palabras.

Tanto un planteamiento como el otro son realistas de acuerdo con la concepción de realismo que he postulado en el capítulo anterior (como adhesión a (R)). En el caso de la primera concepción, la naturaleza del mundo tal como es en sí mismo incluye un correlato gramatical con el mundo del que puede derivarse la gramática del lenguaje. En el caso de la segunda concepción, el mundo tal como es en sí mismo no contiene ningún correlato parecido, sino que es gramaticalmente amorfo. Pero esta segunda concepción nos permite dar sentido a lo que podemos llamar el «mundo de lenguaje» —no el mundo tal como es en sí mismo, sino del mundo tal como lo volvemos a concebir en nuestra construcción del lenguaje, precisamente como correlato del lenguaje—. Si empezamos a pensar en este «mundo de lenguaje» como si se tratara en algún sentido de un mundo real, una entidad separada, por así decirlo, del mundo tal como es en sí mismo, entonces se diría que hemos encontrado algo a lo que no se ajusta la concepción realista: la naturaleza de ese «mundo de lenguaje» no será por completo independiente de nada que tenga que ver con el pensamiento o representación de ella.

Pueden reconocerse en este segundo punto de vista algunos trazos de filosofía kantiana: se trata de una concepción realista con respecto al mundo

tal como es en sí mismo, e idealista con respecto al «mundo de lenguaje» [57]. Pero imaginemos ahora a un escéptico acerca de la posibilidad de describir el mundo tal como es en sí mismo desde esta segunda perspectiva kantiana. Si el lenguaje sólo puede tratar de ítems que sean correlatos adecuados para sus categorías gramaticales, ¿cómo podemos hablar del mundo tal como es en sí mismo? Y si no podemos hablar del mundo tal como es en sí mismo, ¿cómo podemos siquiera llegar a formular esta postura kantiana? Así pues, podemos vernos inclinados a prescindir del mundo-tal-como-es-en-sí-mismo kantiano y a retener sólo el «mundo de lenguaje», que se convierte ahora en el único mundo que podemos describir «tal como es en sí mismo». Pero dado que, de acuerdo con esta tercera posibilidad, el único mundo que podemos pensar como el mundo tal como es en sí mismo es todavía sólo el «mundo de lenguaje», parecemos ahora comprometidos con la negación pura y simple de (R): la naturaleza del mundo en sí mismo *no* es por completo independiente del pensamiento o la representación. Al contrario: su naturaleza se moldea de acuerdo con la gramática que proyectamos en ella [58].

Tenemos aquí tres concepciones totalmente diferentes de la relación entre el lenguaje y el mundo, pero tienen algo en común: todas ellas, por paradójico que parezca, están comprometidas con (CG). (CG) no se decanta por ninguno de los tres enfoques acerca del lenguaje —el realista, el kantiano y el idealista.

Sin embargo, con independencia de cómo volvamos a la cuestión del realismo, tenemos que reconocer que las oraciones tienen, en cierto sentido, un papel fundamental en el lenguaje. Si el significado de las palabras tiene que incluir su gramática, entonces debe incluir asimismo los modos en los que pueden combinarse con otras palabras para formar oraciones completas, dado que no puede haber *nada* en la gramática de las palabras aparte de su capacidad para entrar en combinación con otras palabras y formar oraciones. Así pues, la oración completa debe estar presupuesta en cualquier explicación del significado de las palabras. Esto lleva a Frege a insistir en su célebre «principio contextual», del que da diferentes formulaciones. He aquí una de ellas:

> [N]unca preguntar por el significado de una palabras aislada, sino sólo en el contexto de una proposición [es decir, oración] [59].

Y he aquí otra:

> Es sólo en el contexto de una proposición [es decir, de una oración] donde las palabras tienen significado [60] .

No está del todo claro en qué consiste este principio o qué es exactamente lo que Frege necesita para que sus argumentos funcionen [61] , pero es posible entender que aquello en lo que Frege insiste es esto:

> (PC) No hay nada más en que consista el significado de una palabra que en su contribución al significado de las oraciones correctamente construidas en las que ocurre.

Como veremos, Wittgenstein entendió el carácter fundamental de las oraciones de manera más literal y radical que el propio Frege.

2G. FORMA LÓGICA Y CONSTANTES LÓGICAS

Frege y Russell, cada uno a su manera, aceptaron diferentes versiones de los dos supuestos fundamentales acerca del lenguaje, (Corr) y (Obj), que yo identifiqué en la sección 2A, y se las aplicaron a cada uno de los tres tipos de expresiones lingüísticas que es natural considerar como básicas en su gramática lógica. Los términos singulares están correlacionados con objetos («cosas» en Russell) y los predicados con «conceptos» (cualidades y relaciones de acuerdo con Russell). El caso de las oraciones es diferente y más complicado, pero a ese respecto sostienen concepciones sorprendentemente análogas. Las oraciones están correlacionadas con valores de verdad, de acuerdo con Frege [62] , o con proposiciones, de acuerdo con el primer Russell. Y todavía en 1913 Russell parece haber considerado que el mundo contiene lo que podemos llamar *contrapartidas* [*counterparts*] —si no justamente correlatos— de las oraciones completas: cuando una oración de la forma *«aRb»* es verdadera, habrá un *complejo a* -en-la-relación-*R* -con-*b* que es de forma proposicional.

Pero hay aquí una categoría completa de expresiones que no parece haber sido sometida a consideración. Se trata de la categoría de expresiones comúnmente llamadas «constantes lógicas» —expresiones tales como «no es el caso que...», «bien..., o bien...», «si..., entonces...», «... y...», etc. Entender estas expresiones es crucial para lograr una adecuada comprensión de la lógica, que es a su vez la preocupación fundamental tanto de Frege

como de Russell. ¿También se aplica (Corr) a estas expresiones? ¿Tienen significado en virtud de una correlación con algo extralingüístico, con alguna entidad en el mundo?

En la concepción de madurez de Frege, esas expresiones tienden a asimilarse a predicados en cuanto al tratamiento que reciben. Como hemos visto, para Frege los predicados tienen significado en virtud de que están correlacionados con un tipo especial de ítem en el mundo —lo que él llama *conceptos*—. Se trata de entidades esencialmente «no saturadas» o incompletas. De hecho, constituyen un tipo especial de función. En general, una función es algo que toma uno o más objetos como *input* (o *argumento)* y da lugar a un único objeto como *output* (o *valor).* Diferentes géneros de expresiones pueden referirse a funciones de diferentes géneros. Así, «el padre de *x* » se refiere a una función (ser el padre de *x),* y si uno toma un objeto particular (digamos que la reina Isabel II) como *input* o argumento, obtiene otro objeto particular (el rey Jorge VI) como *output* o valor. La función a la que se refiere el predicado «*x* es un monarca» es de un tipo especial, de acuerdo con Frege: si uno toma un objeto particular como argumento en ese caso, obtiene un género de objeto muy especial —lo Verdadero o lo Falso según que el argumento sea o no un monarca— como valor. Las «constantes lógicas» de la lógica de Frege —las contrapartidas formales de expresiones como «no es el caso que...», «bien..., o bien...», «si..., entonces...», «... y...», etc.— se refieren también a funciones de otro género especial. Esas funciones reciben el nombre de *funciones de verdad,* y se caracterizan porque toman como argumentos los valores de verdad de una o más oraciones y dan lugar como *output* al valor de verdad de una oración compuesta. En el planteamiento de Frege, las expresiones de función tienen en general significado en virtud de que están correlacionadas con un género particular de entidad —una entidad «no saturada» o incompleta. Lo mismo podrá decirse entonces de las «constantes lógicas»: estarán correlacionadas con entidades igualmente incompletas, las funciones de verdad.

Estos planteamientos son el detonante de algunas de las reflexiones más radicales de Wittgenstein (incluyendo aquella que llama su «pensamiento fundamental»: *TLP,* 4.0312). Sus raíces son profundas y su relevancia filosófica amplia. La lógica se considera de modo natural una disciplina *a priori* en el siguiente sentido: en ella no averiguamos de manera experimental ni mediante la experiencia qué se sigue de qué. Es tentador

suponer que esta aserción epistémica —que tiene que ver con cómo llegamos a saber algo sobre la lógica— está respaldada por una afirmación metafísica, la que podemos llamar la tesis de la *independencia de la lógica con respecto al mundo*, tesis metafísica que puede recibir la siguiente formulación:

> (ILM) La lógica no depende de que nada particular sea el caso.

(ILM) puede servir para explicar la aparente *necesidad* de la lógica: lo que vale en lógica vale en todo mundo posible. Tanto (ILM) como la idea de que la lógica es *a priori* tienen que ver con el estatus de lo que podemos llamar *verdades* lógicas, que no son verdades *acerca* del mundo y cuyo carácter de verdad podemos conocer sin necesidad de *experimentos* . Ahora bien, dadas esas características, las verdades lógicas requieren un tipo más radical de independencia con respecto al mundo: no pueden depender de ningún tipo de conocimiento directo del mundo.

Estas cuestiones hunden sus raíces en la tradición filosófica, pero no será hasta la siguiente sección cuando nos ocuparemos de esos vínculos. Es suficiente con lo dicho hasta ahora para que la concepción de Frege acerca de las «constantes lógicas» resulte desconcertante. Para Frege la lógica parece depender de algo en el mundo: las entidades especiales conocidas como funciones de verdad. Y nuestra comprensión de la lógica parece que tiene que depender de algún tipo de intuición o conocimiento directo de esas entidades.

Russell, que volcó su intelecto en estas cuestiones, parece defender una versión de la teoría de la independencia de la lógica con respecto al mundo y a la vez rechazar la concepción de Frege en la siguiente afirmación extraída del manuscrito de su *Teoría del conocimiento* de 1913:

> Una proposición que mencione cualquier entidad determinada, ya sea universal (como una cualidad o una relación) o particular, no es lógica: ninguna entidad determinada, de ninguna suerte o género, puede aparecer como constituyente de una auténtica proposición lógica [63] .

Esto parece invitar a que lo entendamos como la negación de la existencia de las entidades «lógicas». ¿Qué debemos hacer con las llamadas «constantes lógicas»? He aquí lo que Russell afirma:

> Las «constantes lógicas», que pueden entenderse como entidades que ocurren en proposiciones lógicas, tienen que ver en realidad con la *forma* pura y no son en realidad

> constituyentes de las proposiciones en cuya expresión verbal aparecen sus nombres [64] .

Puede apreciarse aquí una cierta ambivalencia. Las «constantes lógicas» no son entidades ni elementos constituyentes de las proposiciones, pero aun así se nombran. Esta ambivalencia volverá a manifestarse más tarde.

¿Qué es esa forma pura? Russell considera la siguiente «proposición lógica pura», que se deriva de eliminar la referencia de todos sus constituyentes en «Si Sócrates es humano, y cuanto sea humano es mortal, entonces Sócrates es mortal» a sus partes constituyentes:

> Cualquier cosa que puedan ser *x*, α , y β , si *x* es α y cualquier cosa que sea α es β , entonces *x* es β .

Y comenta:

> Ya no hay aquí ningún constituyente que corresponda a Sócrates, la humanidad ni la mortalidad: la única cosa que ha sido preservada es la forma *pura* de la proposición, y la forma no es una «cosa», no es otro constituyente al lado de los objetos que previamente se relacionaban con esa forma (Russell, 1984, 98).

Y un poco más adelante prosigue:

> Es obvio, de hecho, que cuando *todos* los constituyentes de un complejo han sido enumerados, queda algo que puede ser llamado la «forma» del complejo, que es la manera en la que los constituyentes se combinan en el complejo. Son tales «formas» puras las que aparecen en la lógica *(ibidem).*

Y sugiere una manera posible de caracterizar tales formas puras:

> Considérese, por ejemplo, la proposición «Sócrates precede a Platón». Esta proposición tiene la forma de un complejo dual, y podemos naturalmente simbolizar esa forma mediante «*xRy*» [...] Una vez que tenemos la forma «*xRy* », hemos realizado la máxima generalización que es posible a partir de «Sócrates precede a Platón» *(ibidem).*

Hay dos cuestiones cruciales que han de tenerse en cuenta a este respecto. En primer lugar, las formas no son *entidades*, y se representan de manera natural por medio de variables (una en el lugar de cada término singular y otra en el de cada predicado, si bien deberíamos hacer notar lo extraño de describir variables como si contuvieran «generalizaciones»). En segundo lugar, las formas son formas de *complejos*, es decir, formas de entidades proposicionales que son en algún sentido las contrapartidas de las oraciones. (El complejo *Sócrates precede a Platón* será la contrapartida de la oración «Sócrates precede a Platón», aunque no será el correlato de la oración en el mismo sentido en el que las proposiciones objetivas lo habrían

sido en el planteamiento original de Russell —por razones de las que nos hemos ocupado en la sección 2E). La idea parece encaminada a garantizar la independencia de la lógica con respecto al mundo afirmando que la lógica se ocupa de formas de complejos y no de entidades de ningún género.

Por desgracia, no parece que Russell pudiera mantener ese planteamiento; hubo un hecho epistemológico que le puso en aprietos: sabemos (por seguir con el último ejemplo) cómo Sócrates, Platón y la precedencia pueden combinarse para formar un complejo. Pero Russell considera que no podríamos saberlo a no ser que tuviéramos *conocimiento directo* de la forma del complejo (Russell, 1984, 99). Russell acepta que «conocimiento directo» puede usarse aquí en un «sentido extendido» *(ibidem),* pero no está claro que esa «extensión» del sentido sea suficiente para vencer la dificultad que se plantea con la introducción de la noción de conocimiento directo. La dificultad es que para Russell el conocimiento directo es la relación que existe entre una persona y el correlato objetivo de un rasgo fundamental del lenguaje, relación en cuya virtud la persona puede entender el significado de ese rasgo del lenguaje. Suponiendo que tenemos conocimiento directo, aunque sea en un «sentido extendido», de la forma de los complejos, Russell parece forzado a darles a esas formas el tratamiento de objetos muy abstractos.

Es difícil no leer la descripción de Russell del conocimiento directo como la expresión de una incómoda semiconsciencia [*half-consciousness*] acerca de esa cuestión. Cuando afirma que «conocimiento directo» puede usarse en un «sentido extendido», la extensión parece necesaria porque estamos tratando con «algo tan abstracto como la forma pura» —es decir, debido al carácter *abstracto* del objeto del que se tiene conocimiento directo, no porque no sea en realidad un objeto—. Y la siguiente observación es también reveladora:

> Como materia de introspección, puede ser con frecuencia difícil detectar cuándo se produce ese conocimiento directo, pero no hay ninguna duda de que, sobre todo allá donde se trata de cuestiones especialmente abstractas, solemos tener un conocimiento directo que nos resulta difícil de aislar o de conocer de manera directa (Russell, 1984, 99).

No hay aquí ningún indicio de que el objeto de ese conocimiento directo «extendido» sea un objeto en menor medida que el del conocimiento directo mismo.

Puede entenderse la presión ejercida por la noción de conocimiento directo como la razón natural que llevó a Russell a prescindir de la manera canónica de expresar la forma. Así como antes, tal como hemos visto, la forma de «Sócrates precede a Platón» viene dada por una expresión que contiene variables —*«xRy»* —, Russell enseguida hace de la forma un *hecho* —«el hecho de que hay entidades que constituyen complejos que tienen la forma en cuestión» (Russell, 1984, 114). Su última expresión de la forma no contiene ya *variables*, sino *cuantificadores:* en vez de *«xRy»* tenemos «algo tiene alguna relación con algo» *(ibidem)* [65] .

Lo que aquí aún se insinúa en estado latente se revela cuando Russell vuelve sobre la noción de forma unas pocas páginas después:

> Se recordará que, de acuerdo con nuestra teoría de la comprensión de las proposiciones, la forma pura es siempre uno de los constituyentes del complejo, y es uno de los objetos de los que debemos tener conocimiento directo para entender la proposición [...] Dado que queríamos darles el nombre de «formas» a objetos genuinos en vez de a ficciones simbólicas, le dimos el nombre al «hecho»: «algo está relacionado de alguna manera con algo». Si hay tal cosa como el conocimiento directo de las formas, como hay alguna buena razón para creer que en efecto lo hay, entonces una forma debe ser un objeto genuino. Por otro lado, «hechos» absolutamente generales como «algo se relaciona de alguna manera con algo» no tienen constituyentes, son inanalizables y de acuerdo con ello deben ser llamados simples (Russell, 1984, 129).

Se dice aquí de manera diáfana que las formas son constituyentes a la par con los objetos y las relaciones ordinarias que podemos esperar encontrar en el análisis russelliano del juicio. Y el propio Russell había ofrecido ya lo que se antoja la objeción fundamental a cualquier teoría semejante:

> [La forma] no puede ser un nuevo constituyente, por cuanto que, si lo fuera, tendría que haber un nuevo modo en el cual ella y los otros dos constituyentes se combinaran, y si tomamos ese modo a su vez como un constituyente, nos encontraremos embarcados en un regreso al infinito (Russell, 1984, 98).

Russell parece haber llegado al final a una situación problemática que no difiere por completo de aquella en la que terminó Frege a propósito de los conceptos y los objetos. El carácter de la noción de conocimiento directo, que Russell introduce para tratar un sorprendente hecho epistémico, es lo que parece haberle forzado a tratar las formas como objetos —a pesar de las contundentes razones que tenía para no pensarlas de esa manera.

Y las formas no son los únicos objetos que Russell se ve forzado a introducir debido a los requisitos de la noción de conocimiento directo para

darle sentido a la lógica:

> Junto con las formas de los complejos atómicos, hay muchos otros objetos lógicos que están implicados en la formación de complejos no atómicos. Palabras tales como *o*, *no*, *todos* y *algunos*, involucran claramente nociones lógicas; y, dado que podemos usar tales palabras de manera inteligible, debemos tener conocimiento directo de los objetos lógicos implicados (Russell, 1984, 99).

Este tratamiento por parte de Russell de las constantes lógicas combinado con su tratamiento de las «formas puras» va a estimular algunas de las ideas más sorprendentes y decisivas de la concepción del lenguaje de Wittgenstein en el *Tractatus* [66] . Para Wittgenstein, la lógica no requiere ningún tipo de conocimiento directo, y no hay «objetos lógicos» que se correspondan con las constantes lógicas. Esto es parte de su adhesión a la tesis de lo que hemos llamado *la independencia de la lógica con respecto al mundo* [67] . Esta tesis está asimismo conectada con el proyecto en el campo de la filosofía de las matemáticas que Russell tomó de Frege; de hecho, su motivación puede mostrarse de manera más clara en ese contexto.

2H. Las posturas de Frege y Russell sobre las matemáticas

El planteamiento de Russell acerca de las constantes lógicas y las formas —como objetos de un tipo especial de conocimiento directo— está, de hecho, en tensión con el enfoque de la filosofía de las matemáticas que tomó de Frege. Russell compartía con Frege su preferencia por el *logicismo* en matemáticas —por la concepción de que las matemáticas no dependen de otra cosa que de la lógica—. Esta concepción, y la amplia variedad de cuestiones filosóficas con las que está relacionada, puede entenderse como la raíz primordial del planteamiento filosófico general del *Tractatus* . De hecho, no deja de ser natural considerar que los problemas que surgen al hilo de ese enfoque sobre las matemáticas tienen una significativa importancia incluso en el hecho de que Wittgenstein adoptara la concepción del lenguaje que da forma al libro. Los *Diarios,* obra en la que se plantean por primera vez los pensamientos que hallan expresión en el *Tractatus,* no empiezan con pensamientos generales acerca del lenguaje, sino con esta célebre observación:

> La lógica ha de preocuparse por sí misma *(D,* 2; *TLP,* 5.473).

Esta observación puede entenderse como una expresión tanto de la teoría de la independencia de la lógica con respecto al mundo (ILM), que ya fue objeto de nuestra consideración en la sección anterior, como de la concepción de que la lógica es una disciplina *a priori*, que no requiere experiencia alguna del mundo. El interés de Wittgenstein por estas cuestiones surge directamente del contexto logicista de Frege y Russell acerca de las matemáticas. El logicismo en el campo de las matemáticas es el vínculo entre la tradición filosófica en su conjunto y la concepción de Wittgenstein acerca de la lógica.

La significación del logicismo acerca de las matemáticas puede retrotraerse al interés de Kant por defender la posibilidad de la metafísica entendida en un sentido concreto. La metafísica, de acuerdo con esa noción, es el estudio de cómo ha de ser el mundo; es decir, trata de proporcionar verdades que sean tanto necesarias como genuinas sobre el mundo. Kant pensaba que para ser necesaria, toda verdad tenía que ser *a priori* —estar presupuesta, de alguna manera, en todo pensamiento—. Pero para versar genuinamente acerca del mundo, las verdades no podían ser meramente el producto del análisis de los conceptos que imponemos del mundo; no pueden ser, por así decirlo, *analíticas* . Así pues, para Kant la posibilidad de la metafísica parecía depender de que hubiera verdades que fueran a la vez *sintéticas* (no analíticas, no el mero resultado del análisis de los conceptos en cuestión) y *a priori* . Al defender la existencia de verdades de este tipo, Kant se opone a Hume, para quien las verdades necesarias simplemente reflejan nuestros conceptos y son, en último término (vistas desde el punto de vista apropiado), triviales.

No fue sólo por razones teóricas por lo que Kant pensó que podía haber verdades sintéticas *a priori*, sino también sobre la base de ejemplos reales. Kant consideró que las verdades matemáticas son ejemplos claros de ese tipo de verdades, dado que, por un lado, son necesarias y no se conocen por experiencia y, por el otro, tienen aplicaciones obvias en el mundo real (podemos contar cosas reales y aplicar la geometría a ítems de nuestro alrededor, en el espacio) y no son triviales. La filosofía de las matemáticas de Kant tiene, por tanto, un papel fundamental en su concepción general de las relaciones entre el pensamiento y el mundo. En el planteamiento de Kant, las verdades matemáticas dependen de la cooperación entre dos facultades: la facultad de la sensibilidad, que aporta un tipo de conocimiento directo (la «intuición») del mundo (incluso si se trata de un

tipo de intuición *a priori* previa a la experiencia y nada más que del mundo como entidad espacio-temporal), y la facultad del entendimiento, que aporta las leyes del pensar.

Frege, en oposición a Kant, trató de mostrar que las matemáticas (o, más bien, la aritmética: no se opuso a Kant en cuanto a la geometría) no dependían de ningún tipo de intuición o conocimiento directo. Para Frege, no dependen más que de la lógica, a partir de la mera asunción de algo semejante a la teoría de la independencia de la lógica con respecto al mundo. Frege consideró que este punto de vista significaba que la aritmética era analítica más bien que sintética. Por supuesto, su concepción requiere ampliar tanto la noción de lo analítico —que ya no puede ser considerado como un ámbito de verdades meramente triviales— como de la lógica. Frege desarrolló un nuevo sistema lógico, que hoy en día, en efecto, es la lógica moderna: sostuvo que partiendo sólo de esa lógica podía generarse toda la aritmética.

La aritmética se basa en un reducido conjunto de axiomas que fueron formalizados en primer lugar por Richard Dedekind y un poco más tarde por Giuseppe Peano, a quien deben su nombre. He aquí una expresión informal de la versión de esos axiomas habitualmente usada hoy en día [68] :

(Pe1) 0 es un número natural.
(Pe2) El sucesor de cualquier número natural es un número natural.
(Pe3) 0 no es el sucesor de ningún número natural.
(Pe4) Ningún número natural es el sucesor de más que de un número natural.
(Pe5) Si 0 tiene una propiedad y el sucesor de cualquier número natural con esa propiedad también la tiene, entonces todos los números naturales la tienen.

Hay dos cuestiones básicas que hacer notar acerca de estos axiomas; la primera es que en su núcleo contienen una descripción de las presuposiciones formales del procedimiento de contar (los números naturales son los números con los que se cuenta) que trae consigo la noción de *sucesor* . Y la segunda es que, en la forma que tienen aquí (y que han de tener de acuerdo con Frege y Russell) implican una sencilla (si bien extensa) ontología: los números naturales se entienden como objetos. Si aceptamos de entrada esos puntos básicos, mostrar que la aritmética se deriva sólo de la lógica conllevará la siguiente tarea: habrá que mostrar que hay algunos objetos (los números naturales) cuya existencia depende sólo de la lógica (lo que los convertiría en «objetos lógicos») [69] y que tienen las propiedades necesarias para respaldar el procedimiento de contar.

¿Cómo puede ser que haya objetos que dependan sólo de la lógica y que tengan las propiedades fundamentales necesarias para respaldar la aritmética? La respuesta de Frege depende de la siguiente idea: en el corazón de la lógica se encuentra la noción de predicación, y la predicación misma es suficiente para generar objetos del género apropiado. La idea (en terminología moderna) es que todo predicado define una clase, la clase de las cosas de las que el predicado es verdadero (así, por ejemplo, el predicado «*x* es un bolígrafo» define la clase de los bolígrafos). Esa clase, a su vez, es un objeto al que se aplican predicados. Así, la predicación es suficiente por sí sola para introducir un tipo especial de objeto, una clase; y la noción de clase puede ser usada para generar la aritmética. En primer lugar, es posible construir una serie compuesta de clases con un número creciente de miembros. He aquí una manera (próxima a la del propio Frege) intuitivamente caracterizada [70] . Definamos una clase como la clase de todos aquellos objetos que no son idénticos consigo mismos, la clase de todos aquellos objetos de los que es verdadero el predicado «x ≠ x». Ahora bien, resulta que no hay tales objetos, de tal manera que esa clase será una (la) clase vacía. Es importante el hecho de que esa clase pueda ser reconocida como carente de miembros sin necesidad de recurrir a la experiencia: es una cuestión sólo de lógica el que no pueda haber nada que no sea idéntico consigo mismo. Una vez que contamos con esta primera clase construida aparentemente sólo a partir de la lógica, podemos proseguir con la construcción de toda una serie de clases. Esa primera clase, aunque vacía, es en sí misma un objeto; hay un predicado, «*x* es la clase vacía», que se le aplica. Ese predicado puede usarse para definir una clase, la clase cuyo único miembro es la clase vacía. Hemos introducido ahora dos clases: la clase vacía y una clase con sólo un miembro. Estas dos clases son ellas mismas objetos y pueden agruparse para constituir una tercera clase —una clase con sólo dos miembros—. Está intuitivamente claro que esta serie puede ampliarse indefinidamente, de tal manera que cada nuevo ítem de la serie sea una clase con un miembro más que el ítem que lo precede.

Esa serie nos proporciona algo que al menos refleja la noción aritmética básica de sucesión, pero no es la serie misma de los números. Lo que queremos no es la clase misma, en cada paso de la serie, sino el número de ítems de la clase —lo que podemos llamar el *número de la clase*— . Para captar eso, Frege explota la noción de equinumeridad [*equinumerousness*] o identidad numérica [*same-numberedness*]. Podemos preguntar acerca de

dos clases si ambas tienen el mismo número de miembros o son equinuméricas. De hecho, la noción de equinumeridad puede ser definida sin hablar en absoluto acerca de números: dos clases son equinuméricas si es posible emparejar a cada miembro de una de ellas con exactamente un miembro de la otra y viceversa; y esto es algo que puede ser explicado por completo en términos de lógica cuantificacional junto con la noción de identidad. Si volvemos a nuestra serie original de clases con un creciente número de miembros, está claro que podemos asociar con esa serie una serie de colecciones de clases —las clases que son equinuméricas con las clases en la serie original—. Es, en efecto, esta segunda serie —la serie de las colecciones de clases que son equinuméricas con las clases de la serie original— la que Frege identifica con la serie de los números naturales. El número de una clase, en la concepción de Frege, es la clase de las clases que son equinuméricas con la clase apropiada de la serie original. Así, el número 0 es la clase de las clases que son equinuméricas con la primera clase de nuestra serie original (la clase de las cosas que no son idénticas consigo mismas). El número 1 es la clase de las clases que son equinuméricas con la segunda clase de nuestra serie original. Y así se prosigue. La serie de los números naturales, de acuerdo con Frege, es una serie de clases de clases.

Así es como entiende Frege que ha defendido la idea de que los números son objetos. En primer lugar, ha dado significado a expresiones de la forma «el número de...», de tal manera que se conformen a la equivalencia siguiente:

> (E) El número de la clase C_1 = el número de la clase C_2 si y sólo si la clase C_1 es *equinumérica* con la clase C_2 .

Las expresiones de la forma «el número de...» tienen en la teoría de Frege la gramática de los términos singulares. Dado que cualquier término singular con significado debe referirse a un objeto, debe haber objetos a los que se refieren expresiones de la forma «el número de...»; y esos objetos deben ser números. Asimismo, en segundo lugar, Frege ha identificado un rango de objetos que son los números: se trata de un rango de clases, con clases que son objetos cuya existencia no depende de otra cosa más que de el hecho de que los predicados que los definen tengan significado.

Por más que pueda resultar artificial (¿pensamos de verdad que los números son clases?), la definición de número de Frege parece suficiente

como para constituir la base de una construcción completa de la aritmética: nos es posible usarla para derivar de ella los axiomas de Peano. Por desgracia para Frege, en el mismo momento en el que su proyecto logicista estaba consumando su realización formal, Russell le hizo notar que su sistema era contradictorio (Frege, 1980, 130-131). El problema se planteaba a propósito de uno de los supuestos clave encaminados a mostrar que el edificio completo depende sólo de la lógica: el supuesto de que cualquier predicado podía ser usado para definir un género especial de objeto, una clase. El problema procede del hecho de que no hay nada en el sistema de Frege que evite que el predicado que define una clase pueda ser aplicado a esa misma clase y, tal como Russell mostró, eso conduce a una paradoja. Para verlo, consideremos en primer lugar el predicado «es miembro de sí mismo»; si lo aceptamos como un predicado coherente, se aplica con verdad a clases que son miembros de sí mismas —la clase de las cosas que no son bolígrafos, por ejemplo (dado que esa clase no es ella misma un bolígrafo)— y falsamente a todo lo demás. Esas otras cosas parecen ser seleccionadas por un predicado diferente —el predicado «no es miembro de sí mismo»—. Supongamos ahora que este último predicado define una clase: la clase de las cosas (clases) que no son miembros de sí mismas. Llamemos a esa clase *S* . La pregunta es: ¿es *S* miembro de sí misma? Es decir: ¿se aplica el predicado «es miembro de sí misma» con verdad o con falsedad a la clase *S?* Supongamos, en primer lugar, que *S es* miembro de sí misma: dado que para ser miembro de sí misma debe cumplir la condición impuesta por el predicado «no es miembro de sí misma», *no* puede ser entonces miembro de sí misma. Así pues, si es miembro de sí misma *no* es miembro de sí misma. Supongamos, en cambio, que *S no* es miembro de sí misma. Pero no ser miembro de sí misma es suficiente para cumplir la condición impuesta por el predicado «no es miembro de sí misma», lo que significa que *S* cumple los requisitos exigidos para ser miembro de sí misma. Por tanto, si *S no* es miembro de sí misma, entonces *es* miembro de sí misma. Nos encontramos con una contradicción. Parece ser que estamos en dificultades desde el momento en el que nos permitimos formular un predicado como «no es miembro de sí misma», de tal manera que ese predicado defina una clase.

Russell no abandonó el proyecto logicista en general ni la pretensión de fundamentar las matemáticas en la teoría de clases en particular. En vez de eso trató de lidiar con la paradoja restringiendo la manera como se

construyen las clases y el espectro de predicados admisibles. Más en concreto, consideró que las clases son jerárquicas: en la base se encuentran los individuos; en el siguiente estrato están las clases de individuos; en el siguiente, las clases de clases de individuos, etc. Las clases sólo pueden tener miembros de estratos inferiores de la jerarquía, así que la cuestión de si una clase es o no miembro de sí misma se revela simplemente ininteligible. Asimismo (dado que justamente las mismas paradojas se plantean a propósito de la noción de una propiedad que no es poseída por ella misma o de la noción de un predicado como «*x* no se aplica a sí mismo»), los predicados sólo pueden aplicarse con sentido a objetos que se hallen en estratos inferiores de la jerarquía de objetos, de tal manera que el predicado «*x* no se aplica a sí mismo» es un mero sinsentido. Esta teoría —la «teoría de tipos» de Russell— pudo haber servido para esquivar la paradoja, pero tiene la consecuencia de que los rasgos comunes a diferentes estratos de la jerarquía se tornan imposibles de captar (dado que cualquier intento de captarlos involucraría un predicado que desafiara las restricciones jerárquicas). Y esto también significaría que habría que introducir axiomas adicionales, de estatus incierto, para generar toda la aritmética [71] . No es obvio que esos axiomas adicionales sean una cuestión sólo de lógica; así que el estatus final de esta elaboración como defensa del logicismo en matemáticas tampoco está claro.

Wittgenstein estaba totalmente convencido del principio central del logicismo: las matemáticas no dependen de intuición alguna ni de conocimiento directo alguno acerca del mundo, por muy general o abstracta que pueda ser esa intuición; y, como consecuencia, las verdades matemáticas no son sintéticas en el sentido de Kant. Ésta es una aplicación al caso de las matemáticas de la concepción general de la necesidad que subyace a la teoría de la independencia de la lógica con respecto al mundo. Pero no le impresionaba el intento de construir un pseudomundo de «objetos lógicos» que parecía proporcionar algo que sólo la intuición podía ofrecer, aunque sin apelar a la intuición. Su rechazo a una elaboración de la aritmética basada en la teoría de clases era como mínimo paralelo a su rechazo a la idea de unos objetos lógicos especiales de conocimiento directo que fueran contrapartidas de las constantes lógicas usuales.

Si entendemos que el *Tractatus* estuvo motivado en parte por la pretensión de insistir de alguna forma en el logicismo que había heredado de Frege y Russell y, junto con aquello, por el rechazo de la idea de las

matemáticas como ámbito de verdades sintéticas *a priori*, podemos discernir en la obra un propósito filosófico más extenso y general. Así como Kant trató de dotar de sentido a la metafísica en general, en tanto que ésta requiere verdades sintéticas *a priori*, del mismo modo podemos nosotros ver el *Tractatus* como un intento de dar sentido a lo que hay de necesariamente verdadero en el mundo —en general y no sólo en el caso de las matemáticas— *sin* apelar a verdades sintéticas *a priori* . En esta línea de pensamiento, el *Tractatus* empieza a parecer una obra que se ocupa del mismo campo de problemas, hablando en sentido laxo, que la de Kant, si bien la solución que ofrece es radicalmente diferente.

---

[30] Puede asociarse la primera postura con Russell y la segunda con Frege y Wittgenstein (al menos en la época del *Tractatus,* antes Wittgenstein estaba más próximo al punto de vista de Russell).

[31] Es una cuestión delicada la de si el planteamiento de Davidson (1984) acerca del lenguaje se adhiere a (Corr). No considera que las oraciones o las expresiones suboracionales (o al menos la mayoría de éstas) estén correlacionadas con entidades extralingüísticas a la manera de (Corr). Pero parece aceptar la idea central de la concepción del lenguaje del *Tractatus:* véase la sección 4B del capítulo cuarto. Así pues, podemos albergar la esperanza de formular una versión menos explícitamente ontológica de (Corr) capaz de capturar sus compromisos. Quien se puede considerar que habría disentido de (Corr) de manera más obvia es el propio Wittgenstein en su filosofía posterior: véase, especialmente, las secciones iniciales de *IF* .

[32] Más acerca de la contribución de Frege y Russell a la filosofía del lenguaje tal como se estudia hoy en día, en Morris (2007).

[33] No está claro en absoluto cuánto había leído en realidad Wittgenstein a Frege en el momento de escribir el *Tractatus:* parece probable que su conocimiento de la mayor parte de la obra de Frege fuera indirecto —mediado por la reacción de Russell a ella—. Más acerca de esta cuestión, en Goldfarb (2002).

[34] Véase Frege (1884, §12); Russell (1903, cap. 52).

[35] El factor clave aquí es la lectura que hizo Wittgenstein de Schopenhauer (que estaba inspirado por Kant), que parece haber sido independiente de Frege y Russell y haber bebido del ambiente intelectual de Viena en el que creció Wittgenstein.

[36] Nótese que esto no socava la legitimidad de interpretar a Frege en términos de la noción de correlación caracterizada en (C): por supuesto, será en algún sentido relevante para un aspecto del significado de las expresiones lingüísticas que estén correlacionadas de una manera y no de otra con la entidad relevante del mundo —es aquí donde entra en juego el «sentido» de Frege—. Pero esto no quiere decir que la propiedad básica de estar correlacionado con la misma entidad extralingüística dependa de ese modo particular de correlación.

[37] En este pasaje he modificado la traducción, sustituyendo «significado» [*meaning*] por la fórmula más natural de «referencia». (Russell lo escribió en alemán y la palabra traducida es *Bedeutung)* .

[38] La crítica más famosa se encuentra en Kripke (1980). La cuestión en disputa es si el problema de la delgadez del significado se aborda mejor desde la perspectiva de una teoría de raíz russelliana (un ejemplo de este planteamiento es el de Soames [2002]) o en la forma de una teoría fregeana (para lo cual, véase, por ejemplo, McDowell [1984]).

[39] Parece que el propio Russell hizo consideraciones semejantes: la proposición ha de ser el objeto *real* del juicio (Russell, 1910, 152).

[40] Graham Stevens enfatiza que había otras razones para rechazar su primera teoría del objeto proposicional, que tiene que ver con las paradojas que parece producir.

[41] «En efecto», porque podemos dudar de que el propio Russell estuviera explícitamente interesado por la unidad de las *oraciones* consideradas como tales. A lo largo de este período, estaba obviamente interesado en que su teoría produjera una unidad de un cierto tipo; y esa unidad que quería que produjera su teoría se expresa al menos en la unidad de las oraciones —en el contraste entre una oración y una lista—. Así pues, su teoría aportó inevitablemente una explicación de la unidad de las oraciones (del contraste entre una oración y una lista). Pero ciertamente pensó que la unidad de la que se estaba ocupando era el mero reflejo de una unidad más profunda, en la naturaleza de las cosas o en el juicio.

[42] Me refiero a la segunda edición de *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, dado que es la más fácil de encontrar; no difiere en esos aspectos cruciales de la primera edición de 1910.

[43] La «completud» de este «significado completo» es, por supuesto, el equivalente, en lo que al significado respecta, a la completud (o unidad) de una oración, lo que la distingue de una mera lista.

[44] Esto se conoce a veces como *el problema de la dirección estrecha* [*narrow direction problem*]: véase Stevens (2005, 92).

[45] Russell, en todo caso, jugó durante un tiempo con esta idea: supuso que la relación del juicio siempre tenía un «sentido» o una dirección (Russell, 1910, 158).

[46] Esto se conoce a veces como *el problema de la dirección amplia* [*wide direction problem*]: véase Stevens (2005, 95-96).

[47] Es difícil hacerse una idea clara de hasta qué punto era consciente Russell de que estaba proponiendo una teoría incompatible con la teoría de la relación múltiple. Hay algunos indicios de que pensaba que estaba proponiendo algo nuevo cuando redactó el manuscrito de *Teoría del conocimiento* (Russell, 1984). El manuscrito fue redactado entre el 7 de mayo y el 7 de junio de 1913. El 20 de mayo, tal como le contó a Ottoline Morrell, Wittgenstein elaboró una «refutación de la teoría del juicio que yo sostenía antes» (Russell a Morrell, #782; 1984, xix): esto se toma naturalmente como el argumento que aparece en *NL,* 96 y en *TLP,* 5.5422, y «la teoría del juicio que yo sostenía antes» se toma naturalmente como la teoría del juicio como relación múltiple. Esta crítica parece no haber afectado demasiado a la evolución de Russell, cosa que hace que parezca que ya no se consideró a sí mismo partidario de la teoría del juicio como relación múltiple. El 25 de mayo estaba aparentemente trabajando en la sección (1984: II, iii) donde se expone lo que a mí me parece

que es una nueva teoría del juicio. Al día siguiente vio a Wittgenstein y le mostró una «parte crucial de lo que he estado escribiendo»; contó que Wittgenstein le había dicho que estaba «todo mal, que no se había dado cuenta de las dificultades —que había estado probando mi punto de vista y que sabía que no funcionaría» (Russell a Morrell, #787; 1984: xix). Entiendo que esta crítica se dirige a lo que considero una nueva teoría, aquella que Wittgenstein reformuló más tarde en términos citados más adelante en mi texto. En este momento, la crítica parece verdaderamente haber herido y anulado el proyecto de Russell. Pero no es en absoluto fácil hacerse una idea de lo que Russell creía que estaba haciendo, dado que hay fuertes indicios de una teoría muy semejante a la de la relación múltiple, incluso en partes del manuscrito de *Teoría del conocimiento* próximas a los pasajes en los que me parece que se está proponiendo una nueva teoría. En (1984, 109) Russell afirma que «una proposición es [...] un "símbolo incompleto"», lo cual constituye una de las ideas centrales de la teoría de la relación múltiple (se completa mediante un acto mental); y en (1984, 129) habla de un «complejo del entendimiento» [*understanding-complex*] que como mínimo parece semejante al complejo creado por el acto de juzgar en la teoría de la relación múltiple. Y el uso de la noción de conocimiento directo en conexión con las «formas puras» (1984, 99, 129) parece proporcionarnos otra versión de la teoría de la relación múltiple (aunque con las formas como constituyentes adicionales junto con los constituyentes familiares de la vieja teoría de la relación múltiple). A la luz de esto, cabe sugerir que Russell pensaba que estaba manteniendo alguna versión de la teoría de la relación múltiple, incluso en el manuscrito de 1913, y las partes del texto en las que parece ofrecer una nueva teoría sólo están dirigidas en realidad a ocuparse del problema del orden —el llamado «problema de la dirección estrecha»—, a pesar de que parezcan tener inevitablemente consecuencias amplias.

[48] El uso que hace Russell de la palabra «proposición» se vuelve explícitamente lingüístico al comienzo del manuscrito de 1913: véase (1984, 80, fn. 1), aunque esto fue modificado más tarde (1984, 105-107).

[49] De hecho, se puede decir que fue para tratar el problema de la ordenación (el llamado *problema de la dirección estrecha)* por lo que Russell introdujo su teoría, que es en realidad, a mi parecer, una nueva teoría del juicio —aunque es posible que no se percatara de que es una nueva teoría.

[50] El propio Russell parece haber pensado que el problema sólo se plantea en el caso de las oraciones en las que el orden de los términos singulares es relevante; pero parece como si su nueva teoría del juicio también tuviera que desempeñar un papel, si ha de ocuparse de los otros problemas que afectan a la teoría del juicio como relación múltiple, sin volver a incurrir en los problemas que acosaban a la vieja concepción de los objetos proposicionales.

[51] El propio Russell escribe: «Una proposición atómica puede ser definida de momento como aquella cuya expresión verbal es de la misma forma que la de un complejo atómico» (Russell, 1984, 110). No está claro cuál fue la revisión que Russell pudo haber sugerido después del «momento» al que aquí se refiere, pero una revisión es necesaria, dado que parece que, en la nueva teoría de Russell, *ninguna* expresión verbal tiene la misma forma que un complejo atómico.

[52] Stevens (2005, 102-105) subraya esta cuestión.

[53] No deberíamos, sin embargo, suponer que el carácter incompleto de los predicados consista en que sólo sean inteligibles en el contexto de una oración y no aisladamente. Frege pensaba que *todas* las expresiones son inteligibles sólo en el contexto de una oración, y tendía a subrayar este principio especialmente en el caso de los términos singulares (sus «nombres propios»).

[54] Con la perspectiva proporcionada por Davidson (1984a), cabe proponer la siguiente explicación de la referencia del predicado «*x* es un caballo»: «(Cab) El predicado "*x* es un caballo" es verdadero de un objeto si y sólo si ese objeto es un caballo». Se puede argumentar que el propio Frege propuso este tipo de explicación de la referencia del trazo *horizontal* «—» en Frege (1893, §5). (Quiero darle las gracias a Peter Sullivan por llamar mi atención sobre ese pasaje). Pero conviene hacer notar que ni en ese lugar ni en (H) se usa el concepto de referencia en relación al predicado y, de hecho, no está claro que una explicación como (H) llegue a sugerir que los predicados tienen referencia o que las oraciones se refieran a valores de verdad.

[55] La idea de que (Corr) presupone el realismo es propuesta por Pears (1987).

[56] A este respecto, véase Johnston (2007b) y la sección 4C del capítulo cuarto. Creo que es importante que, si adoptamos esta concepción, los pasos sean *sucesivos* —es decir, que el establecimiento de una gramática *preceda* a la correlación con el mundo—. De otra manera, el *Tractatus* no proporcionará la respuesta al problema kantiano acerca de la necesidad en el mundo, que yo considero uno de sus puntos centrales. Para esta respuesta, véase la Introducción y la sección 5E del capítulo quinto.

[57] Éste es el Kant de Kant (1781-1787).

[58] Conviene subrayar que, aunque esta tercera concepción es claramente idealista, parece que no puede enunciar su propio idealismo. Pues para enunciar su propio idealismo tiene que considerar una posibilidad —que el mundo sea en sí mismo como se supone en la *segunda* concepción, la concepción kantiana— que debe considerar ininteligible. Este tipo de dificultad se cierne sobre el trasfondo del tratamiento del solipsismo de Wittgenstein en el *Tractatus:* véase el capítulo sexto.

[59] Frege (1884, x).

[60] Frege (1884, 73).

[61] La cuestión es hasta qué punto tiene que recurrir Frege al principio contextual para su idea de que los números son objetos. Esa idea se discute brevemente en la sección 2H. Más en relación con la conexión de esta afirmación con el principio contextual, en Wright (1983).

[62] Aunque, por supuesto, ésta será en general una correlación *derivada*, meramente resultante de la función a la que se refiere el predicado que se aplica al (los) objeto(s) nombrado(s) por el (los) término(s) singular(es).

[63] Russell (1984, 97-98) se da cuenta de que el significado de «proposición» parece variar aquí de *oración* en la primera cláusula a *correlato objetivo* de una oración en la segunda.

[64] Russell (1984, 98): está claro que «proposición» significa aquí inequívocamente *correlato objetivo* de una oración.

[65] Resuena aquí el eco del punto de vista acerca de la forma que se encuentra en una carta de Wittgenstein a Russell (*CL*, págs. 24-25).

[66] Frege también tenía una concepción referencial de las constantes lógicas: por ejemplo, consideraba que el signo de negación se refiere a un «concepto» (Frege, 1983, §6).

[67] Hay quien piensa también que Wittgenstein pretende oponerse a la concepción de la lógica de carácter «generalista» que encontró en Russell: las verdades lógicas, de acuerdo con esa concepción, son, simplemente, verdades «generales en grado máximo» acerca del mundo. La atribución a Russell de semejante punto de vista es, sin embargo, objeto de controversia: véase Goldfarb (1989); Sullivan (2000); Proops (2007).

[68] Un ejemplo que puede resultar de ayuda para ofrecer una expresión informal de los axiomas de Peano, así como de otras cuestiones relacionadas, lo proporciona Graham Priest (1998). El propio Peano consideró a 1 en vez de a 0 como el primer número natural.

[69] En relación al uso de este término por Frege, véase (1980, 141).

[70] La construcción original de Frege se expone Frege (1884); se desarrolla de manera más rigurosa y formal en Frege (1893). Para una buena introducción a la explicación de a aritmética de Frege, véase Potter (2000, caps. 2 y 4). Para un tratamiento más detallado, véase Dummett (1991).

[71] El más obvio de ellos es el llamado Axioma del Infinito, que afirma que hay infinitamente muchos individuos (los objetos del nivel más bajo de la jerarquía de clases). La versión final de la teoría de Russell (con la teoría de tipos «ramificada») requiere también la introducción de otro axioma, el Axioma de Reducibilidad. Éste no es fácilmente enunciable sin introducir la terminología técnica de la teoría de Russell, pero su finalidad puede alcanzarse de manera informal: se trata de recuperar algo de lo que la paradoja de Russell fuerza a eliminar del sistema de Frege; en efecto, lo que hace es permitir afirmar que todo predicado con significado define una clase. Más en relación a la explicación de la aritmética de Russell, incluyendo, en particular, el Axioma de Reducibilidad, en Potter (2000, cap. 5).

CAPÍTULO III

La teoría general de la representación

3A. EL PUNTO DE PARTIDA DE WITTGENSTEIN

La teoría metafísica general con la que empieza el *Tractatus* viene simplemente exigida en el planteamiento de Wittgenstein por la posibilidad misma del lenguaje. Pero ¿qué es exactamente lo que esa posibilidad exige? En las obras de Frege y Russell, Wittgenstein se encontró con dos supuestos fundamentales y con un par de problemas: los dos supuestos fundamentales son el supuesto de la *correlación* y el supuesto de la *objetividad,* descritos ya en el capítulo precedente:

> (Corr) Que un lenguaje tenga significado depende de la correlación entre ítems lingüísticos e ítems extralingüísticos.
>
> (Obj) Los ítems extralingüísticos con los que deben estar correlacionados los ítems lingüísticos para que el lenguaje tenga significado son ítems del mundo (objetos).

(Corr), o algo bastante próximo a ella, resulta obvia [72] : es aquello que subyace a la afirmación, que ha sido aceptado casi sin cuestionamiento al menos desde Aristóteles, de que el lenguaje es un sistema de signos. Y (Obj) se nos presenta como una necesidad una vez que hemos aceptado la orientación general hacia el mundo que acompaña al rechazo de Frege al psicologismo: son las correlaciones con ítems del mundo lo que hace que el lenguaje tenga significado, no las asociaciones con cosas en la mente de los hablantes.

Y éstos son los dos problemas que Wittgenstein afronta:

> (P1) ¿Cuáles son los ítems lingüísticos que deben correlacionarse con cosas del mundo para que el lenguaje tenga significado?
>
> (P2) ¿Cómo se explica la unidad de la oración?

Estos problemas requieren una pequeña explicación. En el caso de (P1), se plantea una cuestión a propósito de cada uno de los tres géneros básicos de expresión que distingue la gramática de Frege: términos singulares,

predicados y oraciones. Los términos singulares se definen naturalmente como aquellos términos cuyo significado depende de que estén correlacionados con objetos particulares, individuales. La cuestión es entonces qué expresiones del lenguaje ordinario (y de otros sistemas de símbolos) deben ser entendidas como términos singulares. Frege había sido generoso al incluir a los nombres propios ordinarios y las descripciones definidas en la categoría de los términos singulares. El problema consistirá, entonces, en entender cómo puede ser que una expresión de ese género tenga significado si no hay ningún objeto real con el que esté correlacionada. El uso de Frege de la noción técnica de «sentido» le aporta una posible solución al problema cuyos méritos están, en el mejor de los casos, poco claros. Con su teoría de las descripciones, Russell dio con una manera más económica de concebir los términos singulares que, de hecho, no incluye ni a las descripciones definidas ni a los nombres propios ordinarios. La categoría de los términos singulares —lo que el propio Russell iba a llamar «nombres lógicamente propios»— se limita a aquellos términos que están correlacionados con ítems de los que tenemos conocimiento directo. Se trata de ítems acerca de cuya existencia no podemos estar equivocados, de tal manera que una expresión sólo será considerada un término singular cuando podamos estar seguros de que hay verdaderamente un objeto con el que está correlacionada.

El problema en el caso de los predicados se hace patente si se atiende a la dificultad de Frege con el concepto *caballo* en conjunción con las dificultades que parece afrontar el planteamiento alternativo de Russell. Se entiende de manera natural que los predicados son en algún sentido incompletos, como si contuvieran un hueco en el que puede situarse un término singular. Esta idea refleja el hecho de que el predicado, en la gramática de Frege, contiene la cópula o el verbo, que se ha visto tradicionalmente como responsable de la combinación de las partes de una oración para constituir una sola unidad. La dificultad puede verse si tenemos en cuenta *si*, en el caso de que los predicados tengan significado en virtud de que están correlacionados con entidades del mundo, la propia entidad en cuestión debe incorporar algún trasunto de la gramática unificadora de la oración que tradicionalmente se les ha atribuido a los predicados. Si es así —si el trasunto mundano de un predicado es a su vez una entidad incompleta— se nos presenta el problema de Frege con el concepto *caballo:* en el mejor de los casos, será imposible decir a qué se

refiere el predicado recurriendo meramente al concepto de referencia, dado que cualquier intento de hacer semejante cosa tendrá inevitablemente que concebir el trasunto mundano del predicado como una entidad *completa* [73] . Si, por el contrario, adoptamos la solución de Russell y entendemos que los trasuntos mundanos de los predicados no son diferentes, en tanto que categorías lógicas fundamentales, de los trasuntos mundanos de los términos singulares —serán sólo *objetos* («términos» en Russell)—, entonces parece que seremos incapaces de encontrarle sentido a la gramática de los predicados: ¿cómo puede ser que esos ítems lingüísticos tengan la gramática unificadora de las oraciones que parece que han de tener? A la vista de ello, parece como si cualquier manera de correlacionar predicados con ítems del mundo trajera consigo serios problemas, al menos mientras sigamos pensando que los predicados son los agentes de la unificación de las oraciones.

Con respecto a las oraciones, las diferentes concepciones de Frege y Russell sirven como advertencia. Tanto Frege como Russell entendieron en algún momento que para que las oraciones tengan significado son necesarias correlaciones con entidades del mundo [74] . En el caso de Frege, las entidades en cuestión son extrañas en sí mismas —lo Verdadero y lo Falso— y no proporcionan ninguna distinción de significado entre, por un lado, todas las oraciones verdaderas y, por el otro, todas las oraciones falsas. En su teoría temprana, Russell entendió las oraciones como correlacionadas con «proposiciones» —trasuntos mundanos a modo de oraciones de las oraciones mismas—. Pero esto tropieza con la dificultad de hacer inteligible que haya realmente tales trasuntos mundanos semejantes a oraciones en el caso de las oraciones falsas [75] . En respuesta a esta dificultad, Russell optó por su teoría del juicio como «relación múltiple», abandonando de esa manera la idea de que las oraciones deben estar correlacionadas con entidades en el mundo —y entonces afrontó las dificultades relativas a hacer inteligible la cuestión de la unidad de las oraciones.

Además de los términos singulares, los predicados y las oraciones, y de las diversas versiones del problema (P1) que se plantean acerca de ellos, hay otra clase de expresiones que son cruciales en el sistema de Frege, pero a propósito de las cuales ni Frege ni Russell tienen nada demasiado relevante que decir. ¿Qué pasa con las constantes lógicas —los equivalentes

formales de expresiones tales como «si», «no», «y» u «o»— y con los cuantificadores (que corresponden a «todos» y «algunos»)? En el manuscrito de *Teoría del conocimiento,* Russell reconoce al menos que es necesario explicar de alguna manera el significado de esas expresiones, y enseguida asume (si bien con algo de vaguedad) que ha de haber «objetos lógicos» con los que estén correlacionadas. Pero eso plantea problemas, debido a razones de las que no nos ocuparemos en detalle hasta el capítulo quinto.

Bastará con lo dicho acerca de las diversas formas del problema (P1). El problema (P2) —acerca de la explicación de la unidad de la oración— no está totalmente desconectado de aquél. Si los lenguajes tienen significado en virtud de una correlación entre ítems lingüísticos y algo extralingüístico, es natural pensar que la unidad distintiva y la completud de las oraciones deben reflejar algún tipo de unidad extralingüística (también en el caso de que la unidad extralingüística no sea otra cosa que la proyección de una unidad lingüística) [76] . Pero ¿dónde puede hallarse esa unidad extralingüística? Se diría que no puede ser algo creado mediante el acto de juzgar —como Locke y el Russell de la teoría de la «relación múltiple» sostuvieron— dado que eso se antoja incompatible con la concepción general del lenguaje como dirigido al mundo consagrada en (Obj). Y no puede determinarse de manera inmediata en qué consiste ese algo que hay en el mundo, dado que no es fácil explicar la existencia de unidades extralingüísticas apropiadas en el caso de las oraciones falsas. De hecho, puede ser que éste sea el problema que subyace a la variante de (P1) que se plantea en el caso de los predicados. Encontrar en el mundo un equivalente de la gramática unificadora de oraciones que tradicionalmente se les atribuye a los predicados forma parte de la primera solución de Russell al problema de explicar la unidad de la oración —y, por tanto, parece exigir que se postule un trasunto oracional objetivo también en el caso de las oraciones falsas—. Por otro lado, suponer que no hay nada en los correlatos de los predicados en el mundo que se corresponda con la gramática característica de los propios predicados parece —al menos a juzgar por las apariencias— forzarnos a adoptar la explicación lockeana de la unidad de las oraciones que se basa en el acto de juzgar.

Podemos entender que, para Wittgenstein, el lenguaje sólo podía concebirse a partir de (Corr) y (Obj) y que, como consecuencia de ello, tuvo que afrontar los problemas (P1) y (P2) en esas formas incómodas. La teoría

del lenguaje del *Tractatus* puede ser vista como su propuesta de solución a dichos problemas. Esa teoría es la aplicación al lenguaje de una teoría general de la representación. Lo que queda de este capítulo se ocupará de esa teoría general; de la aplicación de la teoría general al caso del lenguaje nos ocuparemos en el próximo capítulo.

3B. El modelo de los tribunales de París

El núcleo de la nueva teoría de Wittgenstein acerca del lenguaje aparece en una famosa observación anotada en el diario que estaba escribiendo en septiembre de 1914:

> En la proposición un mundo se arma, por así decirlo, de manera experimental.
> (Al igual que cuando en los tribunales de París un accidente de coche se representa mediante muñecos, etc.) *(D*, 7).

La referencia entre paréntesis tiene que ver aparentemente con algo que Wittgenstein leyó en una revista.

Ese modelo del tribunal de justicia parece haber servido de inspiración de lo que se ha dado en llamar la teoría de la «figura» de Wittgenstein. Pero el término «figura» aquí puede resultar confuso. «Figura» [*picture*] traduce el alemán *Bild*, que no significa exactamente lo mismo. *Bild*, al igual que «figura», se aplica, en primer lugar, a representaciones visuales, pero la ruta que se sigue es diferente: «figura» está vinculada etimológicamente con la imagen [77] *, mientras que «Bild» está conectada con nociones más generales de composición y formación. Esto significa que «Bild» se aplica de modo natural a modelos, no así «figura». Y, de hecho, Wittgenstein usa tranquilamente la palabra «modelo» *(Modell* en alemán) al presentar la teoría de la «figura» *(TLP*, 2.12). Al describir la teoría de Wittgenstein, hablaré en la mayor parte de los casos de «figuras o modelos» para evitar la asimilación de la palabra alemana *Bild* y la española «figura».

De hecho, para entender la propuesta de Wittgenstein es crucial tener en cuenta que su concepción del lenguaje está *enraizada* en la idea de modelo —como el de los tribunales de París—. Wittgenstein no tuvo la «revelación» de la llamada teoría de la «figura» después de visitar un museo de arte o de mirar un libro de bocetos. Es significativo que al presentar su teoría del lenguaje en el *Tractatus* diga lo siguiente:

> 3.1431. La naturaleza esencial del signo proposicional se manifiesta muy claramente cuando lo imaginamos formado por objetos espaciales (como mesas, sillas, libros, etc.) en vez de por signos escritos.

Al tratar de entender la teoría de Wittgenstein no deberíamos buscar analogías entre pinturas o fotografías, por un lado, y oraciones, por el otro. En vez de eso deberíamos esforzarnos por entender en su sentido relevante el tipo de modelo en el que se nos puede describir como si «armáramos un mundo de manera experimental».

Así pues, ¿qué fue exactamente lo que le llamó la atención a Wittgenstein cuando leyó acerca del modelo de la sala del tribunal? [78] . Digámoslo de otra manera: ¿qué puede llamarnos a nosotros la atención? Imaginemos el modelo en detalle. Puede ser que incluya algo semejante a un mapa o un esquema de la disposición de las calles pintado en un gran tablero; quizás incluso puedan añadirse algunos bloques (digamos que de madera) para mostrar la localización de los edificios si son relevantes en relación con lo ocurrido en el accidente. Todo esto constituye, por así decirlo, la parte fija del escenario. Supongamos ahora que en el accidente están involucrados tres vehículos y dos peatones; será necesario entonces algún tipo de modelo para cada uno de los vehículos y un pequeño muñeco o algún otro elemento de una escala apropiada para cada uno de los peatones. Esos modelos son, puede decirse, imprecisos: su posición no está fijada previamente. Lo que hacemos es ponerlos en los lugares apropiados de las calles y aceras del modelo para indicar dónde estaban situados los coches y los peatones reales en las calles y aceras reales en el momento del accidente.

Cuando nos fijamos atentamente, salta a la vista como una característica obvia de este tipo de representaciones que los coches y las personas del modelo son *movibles:* podemos situarlos en diferentes lugares de las calles y aceras del modelo. Por supuesto, la manera como los movemos —levantándolos con las manos y poniéndolos en otro lugar— es por completo diferente de la manera en la que los coches y las personas reales se mueven. Pero las posiciones en las que pueden situarse no son tan diferentes, teniendo en cuenta la escala. Los coches y las personas del modelo son objetos sólidos y espaciales, y pueden ser descritos según los parámetros físicos y geométricos característicos de ese tipo de cosas; y lo mismo sucede con los coches y las personas reales. El espectro de posiciones en el tablero base que pueden adoptar los coches y las personas del modelo es

exactamente el mismo —teniendo en cuenta la pérdida de detalles debida a la reducción de escala— que el espectro de posiciones que pueden adoptar los coches y las personas reales en las calles y las aceras. Las posibilidades de combinación de las piezas movibles del modelo son exactamente las mismas que las de las cosas movibles —los coches y personas reales— de la realidad. Esto hace que sea posible para nosotros usar el modelo para construir de manera experimental patrones de acuerdo con los cuales las cosas reales pudieran haber estado combinadas.

Éste es el núcleo de la observación de Wittgenstein. El modelo se compone de diversas cosas movibles combinadas de cierta manera. Cada una de las cosas movibles en algún sentido representa o está por una cosa movible del mundo real. Y el espectro de maneras en la que las cosas movibles pueden combinarse es exactamente el mismo —sin tener en cuenta la escala— en el tablero y en el mundo real.

La movilidad es sólo posibilidad hecha vívida: aquello que es movible puede estar *en realidad* situado en un lugar diferente. Y esta vivacidad es lo que explica que el modelo del tribunal resultara inspirador. Pero hay posibilidades alternativas incluso para los elementos fijos del modelo: también lo que está fijo *pudo haber* tenido una localización diferente. La situación real de las partes fijas del modelo del tribunal —la disposición de las calles y edificios del modelo— *pudo haber* sido diferente. Y las mismas moralejas pueden aplicarse tanto a las partes fijas del modelo como a las movibles. Cada una de las partes fijas del modelo representa o está por una cosa fija del mundo real. Y el espectro de maneras en las cuales *pudieron haber estado* combinadas las partes fijas es el mismo —al margen de consideraciones de escala— que el de las cosas fijas. En este punto podemos ver que lo que se afirma como obvio de los modelos con componentes movibles puede también aplicarse a una amplia gama de representaciones —incluyendo imágenes tal como suelen entenderse—. Una pintura de algo real, por ejemplo, puede estar compuesta de diversas marcas de colores hechas sobre un lienzo. Cada una de esas marcas, aunque en ese momento no puedan moverse, *pudieron haber* estado situadas en un punto diferente del lienzo. Y al menos no es absurdo suponer que cada marca (de un cierto tamaño, en todo caso) representa o está por algo en el mundo real. Y entonces las diversas maneras en las que las marcas, representando aún las mismas cosas en el mundo, pudieron haberse

combinado pueden considerarse las mismas que las maneras posibles en las que pudieron combinarse las cosas relevantes en el mundo.

Me gustaría sugerir que éste es exactamente el razonamiento que lleva a Wittgenstein a formular la teoría del lenguaje habitualmente conocida como «teoría de la figura», pero que yo prefiero describir como la teoría de que las oraciones son *modelos* . El modelo de la sala del tribunal de París se interpreta de manera natural como capaz de representar o describir un accidente de tráfico en virtud de los tres hechos siguientes:

> (MP1) El modelo tiene componentes movibles, y la situación real involucra objetos movibles.
> (MP2) Los componentes movibles del modelo pueden estar correlacionados con los objetos movibles de la situación real.
> (MP3) El espectro de maneras en las cuales los componentes movibles del modelo pueden estar dispuestos es el mismo que el espectro de maneras en las cuales los objetos movibles de la realidad pueden estar dispuestos.

Si de esa movilidad pasamos a la noción más general de posibilidad, aparece sugerida la siguiente concepción general de los modelos:

> (M1) Un modelo tiene componentes que pudieron haberse combinado de otra manera, y las situaciones reales involucran objetos que pudieron haberse combinado de otra manera.
> (M2) Los componentes de un modelo pueden estar correlacionados con objetos en la realidad.
> (M3) El espectro de maneras en las cuales los componentes de un modelo pudieron haberse combinado es el mismo que el espectro de maneras en las cuales los objetos correlacionados de la realidad pudieron haberse combinado [79] .

Wittgenstein aplica luego esta concepción general de los modelos a todos los tipos de representación, incluyendo aquella que se lleva a cabo mediante lo que de ordinario pensamos como figuras.

Éste es el núcleo del planteamiento de Wittgenstein. Pero conviene asimismo hacer mención a una peculiaridad relacionada con el uso del lenguaje que hace Wittgenstein en la presentación de la teoría, que cobrará cierta relevancia cuando nos ocupemos del lenguaje en el próximo capítulo. Hasta el momento hemos hecho una caracterización aproximada del planteamiento de Wittgenstein valiéndonos de una noción más o menos ordinaria de «representación». Pero Wittgenstein hace un uso a grandes rasgos sistemáticamente diferente de dos clases de palabras. Por un lado, están las palabras vinculadas con el alemán *Darstellung,* cuya traducción natural se aproxima a alguna de las formas del español «representar» [*represent*]. Por otro lado, hay palabras vinculadas con el alemán *Bild*

(figura, modelo). ¿En qué difiere el uso que Wittgenstein hace de cada una ellas?

Una versión simplificada de ello es la siguiente: la relación entre una figura o modelo *(Bild)* y la realidad se describe por lo general por medio de un pariente de la palabra *Bild,* y su traducción más natural al español es un pariente de «figura» (por ejemplo, «figurativo» o «descriptivo»). En estos términos, la relación entre un modelo y la realidad es *figurativa;* el modelo *figura* la realidad —y puede hacerlo de manera correcta o incorrecta—. Por otro lado, los parientes de la palabra *Darstellung* se usan para describir *la manera en la que un modelo describe la realidad como siendo el caso* . Si usamos un pariente de la palabra «representar» para esa noción, diremos que un modelo *representa* que las cosas son de una cierta manera [80] . En este uso de la noción de representación, ninguna figura o modelo puede representar algo de manera *incorrecta:* más bien, *lo que* ello representa puede ser correcto o incorrecto con respecto a la realidad que el modelo figura. La mayor parte de las veces (aunque no todas), Wittgenstein tiene cuidado en usar las dos clases de palabras alemanas de manera sistemáticamente diferente (una excepción puede hallarse en 2.173, y hay otras en 4.04 y 4.12), pero en su traducción Ogden omite la diferencia (en este punto es preferible la de Pears y McGuinness). En las citas literales seguiré usando la traducción de Ogden, si bien introduciré algunas modificaciones (siguiendo el espíritu de la versión de Pears y McGuinness) para tomar en consideración las palabras alemanas informando en las notas de cuándo lo hago. Esta cuestión no tiene un papel crucial en relación a los propósitos de este capítulo, pero adquirirá una importancia mayor cuando nos ocupemos de la aplicación al lenguaje de la teoría general de la representación en el siguiente capítulo (ver capítulo cuarto, sección 4C).

3C. LA TEORÍA GENERAL DE LA REPRESENTACIÓN

Las proposiciones 2.1 y 2.2 exponen la teoría general de Wittgenstein acerca de la representación —es decir, presentan la aplicación de los hallazgos derivados del modelo de la sala del tribunal de París a la categoría general de las representaciones o «figuras»—. Parecen entonces abordar un nuevo asunto, diferente de la gran teoría metafísica sobre la que versan las proposiciones de 1 y las primeras de 2. Pero la numeración de esas

observaciones —el hecho de que estén situadas en 2— indica que en la mente de Wittgenstein pertenecen al problema general de la naturaleza de los hechos, que es la cuestión principal de estas secciones. Esto debe ser objeto de una explicación más detallada.

2.1 pone frente a nosotros un resumen de nuestra relación con el mundo. Será de ayuda presentar esa proposición en las dos traducciones clásicas. Así la traduce Ogden:

> Nos hacemos figuras de los hechos [81] *.

Mientras que Pears y McGuinness optan por la siguiente traducción:

> Nos figuramos hechos [82] **.

Como suele ser el caso, la traducción de Ogden es literal palabra por palabra, mientras que la de Pears y McGuinness tiende más bien a reproducir el regusto coloquial del original. La expresión alemana que Ogden traduce de manera tan literal tiene un tono coloquial que Pears y McGuinness capturan con mucha más fidelidad: es una forma perfectamente coloquial de decir que visualizamos hechos —quizás incluso que tenemos hechos a la vista [83] —. Parece innegable una vez que hemos aceptado que el mundo mismo consiste en hechos. Lo que pone de manifiesto la traducción de Ogden es que, si la tomamos en sentido literal, la descripción ordinaria alemana de esta cuestión casi innegable sugiere en realidad que construimos algo —alguna *cosa* — cuando vemos el mundo. La fórmula ordinaria alemana sugiere que ver el mundo es una cuestión de construir figuras o modelos.

Nos hacemos una idea adecuada de la verdadera relevancia de lo que aquí plantea Wittgenstein cuando juntamos lo que se obtiene de las dos traducciones. Si aceptamos que el mundo consiste en hechos —cosa que, después de todo, constituye una de las aserciones centrales de las proposiciones agrupadas en 1 y en 2— parece innegable que, en cierto sentido, nos figuramos hechos. Esto no es más que decir que tenemos acceso al mundo. Pero la forma ordinaria alemana de describir lo mismo sugiere que nuestro tener acceso al mundo implica que construimos algo: una figura o modelo del mundo [84] . La cuestión que subraya Wittgenstein es sólo que esa implicación literal de la forma ordinaria alemana es por completo correcta: nuestro acceso al mundo implica que construimos

figuras o modelos del mundo. Lo que esto significa es que la concepción de la representación que se deriva del modelo de la sala del tribunal de París —la concepción expuesta en (M1)-(M3)— se aplica a nuestras relaciones fundamentales con el mundo [85] .

El grueso de las observaciones entre 2.11 y 2.174 puede entenderse en tanto una elaboración de la concepción de la representación como modelo, pero también extraen algunas consecuencias de esa concepción que son cruciales tanto para la respuesta de Wittgenstein a las dificultades que encuentra en Frege y Russell como para el sentido del *Tractatus* en su conjunto. Las secciones 2.13 y 2.131 constituyen expresiones de (M2). La sección 2.14 presupone al menos la mitad de (M1): el hecho de que los elementos de una figura estén combinados de una manera definida (particular, determinada) presupone que pudieron haber estado combinados de otra manera. Asimismo, en esa formulación resuena 2.031, donde se afirma que en un hecho atómico, los objetos se combinan de una manera definida (particular, determinada); y eso nos proporciona la otra mitad de (M1).

Lo que Wittgenstein dice acerca de la *forma* de una figura nos proporciona (M3). Recordemos, en primer lugar, la introducción de la noción de forma a propósito de los objetos (los constituyentes últimos de los hechos):

> 2.0141. La forma de un objeto es la posibilidad de su ocurrencia en hechos atómicos.

Es decir, la forma de un objeto es el espectro de maneras en las que ese objeto puede combinarse con otros objetos para formar hechos atómicos. Considérese a continuación cómo se aplica la noción de forma a los hechos atómicos:

> 2.032. La manera en que los objetos se conectan en un hecho atómico es la estructura de ese hecho atómico.
> 2.033. La forma es la posibilidad de estructura.

La forma de un hecho atómico es la posibilidad de que sus objetos constituyentes se combinen de las maneras en las que pueden combinarse. Es, por así decirlo, la forma de todos los objetos constituyentes considerados como conjunto, vista desde la perspectiva del hecho atómico del que son constituyentes.

La noción de forma se aplica entonces a las figuras de una manera paralela a ésta:

> A esta conexión de los elementos de la figura la llamo estructura de la figura, y a la posibilidad de estructura, forma de figuración de la figura [86] (2.15).

Y ésta es la base de lo que constituye, en efecto, la aserción de (M3), la aserción de que el espectro de maneras en las que pudieron estar combinados los componentes de un modelo y el espectro de maneras en las que pudieron estar combinados los correspondientes objetos en la realidad son el mismo. He aquí cómo lo establece Wittgenstein en primer lugar:

> 2.151. La forma de figuración es la posibilidad de que las cosas se relacionen unas con otras como lo hacen los elementos de la figura [87] .

La palabra «como» en este contexto *(so... wie* en alemán) significa: *de la misma manera que...* La concepción del modelo requiere que algo sea lo *mismo* —el conjunto de posibilidades de combinación de los componentes debe ser el *mismo* tanto en el caso del modelo como de la realidad, de acuerdo con (M3)—. Wittgenstein expresa la cuestión en términos de la forma, la cual, tal como hemos visto, no es otra cosa que la noción de posibilidades de combinación:

> 2.161. En la figura y en lo figurado ha de haber algo idéntico para que, en suma, la una pueda ser figura de lo otro.
> 2.17. Lo que una figura tiene que tener en común con la realidad para poder representarla a su modo y manera —correcta o incorrectamente— es su forma de figuración [88] .

Esto es en realidad lo que (M3) expresa en términos de forma.

Wittgenstein hace tres importantes afirmaciones adicionales acerca de la representación en general en esas secciones (2.1 y ss. y 2.3 y ss.): dos de ellas no adquieren su plena significación hasta que esta teoría general se aplica al lenguaje, mientras que las repercusiones últimas de la tercera no se manifiestan hasta el final de la obra.

La primera afirmación se expresa en las dos proposiciones siguientes:

> 2.14. Una figura consiste en que sus elementos se relacionen unos con otros de modo y manera determinados.
> 2.141. Una figura es un hecho.

En sentido estricto, la traducción de 2.14 se extralimita [89] *: no hay ninguna palabra en el original alemán que se corresponda con el español «hecho». En alemán sólo dice: «La figura consiste en esto: en que sus elementos...». Pero esto no hace que esa interpretación al traducir sea errónea: después de todo, un hecho es precisamente un *que* —un *que* las cosas estén combinadas de cierta manera—. Y la afirmación, por supuesto, aparece sintetizada de la misma manera que en la traducción de Ogden en la proposición siguiente (2.141 contiene la palabra alemana que corresponde a «hecho» —la conocida *Tatsache)* .

La afirmación es sorprendente. Solemos pensar en las figuras o modelos de manera natural como objetos complejos: un objeto con partes componentes —partes movibles en el caso del modelo de la sala del tribunal de París—. Wittgenstein aquí lo niega: una figura o un modelo no es en absoluto un objeto, y aquello que solemos concebir como sus partes componentes no está relacionado con la figura o modelo en el mismo sentido en el que las partes lo están con respecto al todo. En vez de eso, una figura o modelo es un *que*, y lo que concebimos como partes son en realidad sólo «elementos». En vez de ser un objeto con partes, una figura o modelo es un *que* ciertos elementos estén combinados de cierta manera.

Que las figuras o modelos sean hechos es un requisito que viene exigido por (M3), dado que pueden representar hechos; (M3) exige que los componentes del modelo y los de la realidad con la que se corresponde puedan combinarse de las mismas maneras. Si la realidad en cuestión es un hecho cuyos constituyentes están combinados de las maneras adecuadas, entonces cualquier representación que sea a su vez capaz de representar ese hecho debe ser a su vez un hecho. De ahí que Wittgenstein escriba:

> El que los elementos de la figura se relacionen unos con otros de modo y manera determinados representa *que* las cosas se relacionan así también unas con otras (2.15; cursivas mías).

Hasta este momento, la afirmación de que las figuras o modelos son hechos no ha sido justificada. De hecho, Wittgenstein no llega a proporcionar ninguna justificación explícita de ella, pero es posible intentar una justificación en su nombre, una vez que vemos la relevancia de la afirmación para la filosofía del lenguaje. Veremos entonces cuál es la base de la solución de Wittgenstein al problema (P2) —la dificultad de explicar la unidad de la oración (ver más adelante el capítulo cuarto, sección 4G).

La segunda afirmación importante que hace Wittgenstein acerca de las figuras o modelos —cuyo sentido pleno sólo se manifiesta una vez que la teoría se aplica al caso del lenguaje— está contenida en las siguientes observaciones:

> 2.1511. La figura se vincula *de este modo* con la realidad; llega hasta ella.
> 2.1512. Es como una vara de medir aplicada a la realidad.
> 2.15121. Solo los puntos más extremos de los trazos de la escala *tocan* el objeto que hay que medir.
> 2.1514. La relación figurativa consta de coordinaciones de los elementos de la figura con las cosas [90] .
> 2.1515. Estas coordinaciones son, en cierto modo, antenas de los elementos de la figura, aquello con lo que la figura toca la realidad.

La concepción básica que aquí se expresa es que una figura o modelo es una figura o modelo en virtud de que sus elementos estén coordinados con los componentes de la realidad que representa. La idea es que son las correlaciones cuya posibilidad se declara en (M2) las que hacen que una figura sea una figura. En el caso del tribunal de París, el modelo es la representación de un accidente de tráfico en virtud de que los coches y las personas del modelo están correlacionados con —son tomados de alguna manera como estando por— los coches y personas reales involucrados en el accidente. Como Wittgenstein comenta:

> 2.1513. De acuerdo con esta concepción, pertenece también a la figura la relación figurativa, la que la hace figura [91] .

La afirmación crucial que Wittgenstein hace es que las correlaciones entre la figura y la realidad sólo pueden ser entre *elementos* de la figura y *cosas* de la realidad: no se exige que haya también correspondencia entre la figura como un todo —el hecho de que los elementos estén combinados de una manera determinada— y un hecho en la realidad —el hecho de que las cosas de la realidad estén combinadas de una manera determinada—. Esto significa que puede haber representaciones que figuren las cosas de manera incorrecta o falsa —que representen las cosas como siendo de una manera diferente a como en realidad son—. La importancia de esto será obvia cuando la teoría se aplique al lenguaje. Significa que Wittgenstein toma una postura particular con respecto a las cuestiones suscitadas por el problema (P1), el problema de decidir qué ítems lingüísticos tienen que estar correlacionados con ítems del mundo para que los lenguajes tengan

significado. Aquí se manifiesta en contra del punto de vista de Frege y del primer Russell, y niega que el que las oraciones tengan significado requiera que estén correlacionadas con algo en el mundo. Wittgenstein sostiene, a diferencia de Frege, que no necesitamos hacer de los valores de verdad objetos peculiares, ni tenemos tampoco por qué postular «falsedades objetivas» —hechos falsos, por así decirlo—, a diferencia del primer Russell. De acuerdo con Wittgenstein, las únicas correlaciones que se requieren son las que se dan entre *elementos* de la figura (eventualmente: la oración) y *cosas* de la realidad, no entre la figura completa (oración) y algo en la realidad que pueda entenderse como el correlato de la figura (oración).

Conviene detenerse aquí por un momento sobre la pintoresca imagen de 2.1512 y 2.15121. Se trata de la imagen de una regla o instrumento ordinario de medida graduado con líneas a intervalos (milímetros y centímetros en el sistema métrico decimal; cuartos de pulgada, medias pulgadas y pulgadas en el sistema inglés): éstos son los «trazos de la escala» de los que habla Wittgenstein. Él dice que sólo los puntos extremos de esos trazos —los que se sitúan en los bordes del instrumento de medida — están en contacto con el objeto medido. ¿A qué se refiere aquí? Puede ser que a lo que acabamos de explicar: sólo hace falta que haya correlaciones entre los *elementos* de la figura y las *cosas* de la realidad, no entre una figura como un todo y algo que se corresponda con ella en la realidad. Pero la imagen de la regla se derrumba en esta lectura. Lo que Wittgenstein dice es que el resto de esos trazos —la parte que no se encuentra en el borde del instrumento— no está en contacto con la realidad. La lectura sugerida ha de suponer que la figura se compara aquí con el trazo completo. Pero la dificultad es que la figura consiste en el hecho de que sus elementos están combinados de una cierta manera; en términos de nuestra imagen, esos elementos son los trazos, y eso significa que el hecho que constituye la figura tiene que ser un hecho acerca de todos los trazos del instrumento (cada uno de ellos está correlacionado con algo en la realidad), y no un hecho acerca de la relación entre las diferentes partes de cada trazo. Así, es difícil entender cómo es que esa imagen puede llevar a la conclusión de que la figura completa no tiene por qué tener ningún correlato en la realidad —incluso si es eso lo que Wittgenstein quiere sostener.

Obtendremos una interpretación más satisfactoria de la imagen si situamos las proposiciones 2.1512 y 2.15121 en su contexto —contexto que viene dado por la versión de (M3) que postula Wittgenstein en el sentido de

que una representación debe tener la misma *forma* que la realidad que figura—. La afirmación 2.15121 se convierte entonces en algo así como lo siguiente: lo único que importa en relación con los elementos de la figura o modelo es que tengan el mismo espectro de posibilidades de combinación que los ítems de la realidad con los que están correlacionados. Basta con esa semejanza. Y esto equivale, en efecto, a la afirmación de que los elementos de una figura o modelo son signos arbitrarios: con independencia de cuál sea la función representativa que desempeñen los elementos de una figura, puede ser igualmente realizada por cualesquiera otros elementos que tengan las mismas posibilidades de combinación que aquéllos. La cuestión crucial, de acuerdo con esta interpretación, es que la representación sólo requiere una semejanza muy abstracta entre la representación y la realidad: la mismidad de forma [92] .

Si esto es correcto, la manifiesta conexión entre 2.15121 y 2.1515 —ambas observaciones contienen la idea de que los elementos de la figura están *en contacto* con la realidad— tiene otra consecuencia. 2.15121, de acuerdo con la interpretación que he sugerido, afirma que todo lo que se necesita para que una figura sea una figura es que la *forma* de la figura sea la misma que la *forma* de la realidad; y 2.1515 afirma que lo que se necesita es que los elementos de la figura estén correlacionados con cosas de la realidad. Si juntamos ambas observaciones, parece que llegamos a lo siguiente: sólo es posible que los elementos de la figura estén correlacionados con cosas de la realidad si los ítems de cada término de la correlación pueden combinarse de las mismas maneras los unos con los otros. Es decir, lo que se asevera en (M2) —la posibilidad de correlación— presupone lo que se asevera en (M3) —la mismidad de forma—. No es que estemos en disposición de correlacionar elementos del modelo con ítems de la realidad, y *luego* decidir cómo pueden recombinarse los elementos del modelo: sólo si los elementos del modelo tienen *ya*, o *en virtud de ello* [93] , las mismas posibilidades de combinación que los ítems de la realidad puede empezar a establecerse la correlación.

3D. LA IMPOSIBILIDAD DE FIGURAR LA FORMA

La tercera cuestión importante acerca de las representaciones que para Wittgenstein se sigue de su concepción general se plantea en estas

secciones:

> 2.172. La figura no puede figurar, sin embargo, su forma de figuración; la exhibe [94] .
> 2.173. La figura representa aquello de lo que trata desde fuera (su punto de vista es su forma de representación); por esto la figura representa aquello de lo que trata correcta o erróneamente [95] .
> 2.174. Pero una figura no puede situarse fuera de su forma de representación [96] .

2.172 se revelará de fundamental importancia en relación al conjunto del *Tractatus:* esa proposición implica que el *Tractatus* es en sí mismo un sinsentido de acuerdo con sus propios términos. Y aquí, en 2.173 y 2.174, encontramos el argumento de Wittgenstein al respecto. Hay razones para sostener que esas dos breves secciones constituyen el eje central sobre el que gravita el conjunto de la obra.

Por desgracia, el desarrollo del argumento no está del todo claro. Los pasos fundamentales parecen ser éstos:

> (1) Una figura sólo puede figurar algo (su «objeto») si puede figurarlo correcta o incorrectamente.
> (2) Una figura sólo puede figurar algo correcta o incorrectamente desde un punto de vista *externo* a lo que figura.
> (3) Una figura no puede situarse fuera de su propia forma; así que:
> (4) Una figura no puede figurar su propia forma.

Para empezar, debemos tener claro que cuando Wittgenstein habla en 2.173 del «objeto» de la figura, no se está refiriendo a los objetos que son constituyentes fundamentales de los hechos, y a partir de ahí, en último término, del mundo. El término que usa para objeto en *ese* sentido (los existentes necesarios cuya forma es la forma del mundo) es *Gegenstand;* pero aquí el término es *Objekt* . El objeto de una representación en este sentido (en el sentido de *Objekt)* es *lo que es figurado,* es decir, de acuerdo con Wittgenstein, una cierta situación en la realidad. (Pears y McGuinness traducen aquí *Objekt* por *aquello de lo que trata* [*subject*]).

Como bien sabemos, la forma de una representación es la posibilidad de que sus elementos se combinen de la manera como lo están: por ejemplo, en el caso de los coches y personas del modelo del tribunal de París, que estén combinados de la manera como lo están. Lo que 2.172 afirma entonces es que una figura que representa *que* las cosas están de cierta manera no puede representar la posibilidad de que sus propios elementos estén de la misma manera. La razón es, aparentemente, que una figura no puede «situarse

fuera» de su propia forma de representación. Así, el argumento gira sobre la cuestión de en qué consiste que una figura se sitúe «fuera» de lo que representa. Una sección un poco posterior sugiere una interpretación natural:

> 2.22. La figura representa lo que representa mediante su forma de figuración, de manera independiente de su verdad o falsedad [97] .

Estoy sugiriendo que una figura ocupa un lugar «fuera» de lo que representa cuando es independiente, en tanto que figura (y, ciertamente, en tanto que es la figura que es), de si su representación de las cosas es correcta o incorrecta. Si adoptamos esta interpretación, entonces podemos reelaborar como sigue la totalidad del argumento:

> (1*) Una figura sólo puede representar que *p* (para un «*p*» dado) si puede representar que *p* correcta o incorrectamente.
> (2*) Una figura sólo puede representar que *p* correcta o incorrectamente, si su ser una figura es independiente de si es o no verdad que *p*.
> (3*) El hecho de que una figura sea una figura no puede ser independiente de si es posible que sus propios elementos estén combinados como lo están (o de que sea posible que las cosas en la realidad estén así combinadas), así que:
> (4*) Una figura no puede representar que sea posible que sus propios elementos se combinen de la manera en que lo están (o que sea posible que las cosas en la realidad estén así combinadas).

La premisa (3*) tiene que ser aceptada una vez que hemos aceptado el núcleo central de la concepción de Wittgenstein acerca de la representación, es decir, una vez que hemos aceptado (M3). Pero ¿qué ocurre en (1*) y (2*)? Se ha llegado a sugerir que el razonamiento de Wittgenstein en el *Tractatus* tiene que ver fundamentalmente con un principio conocido como *principio de bipolaridad*, que reza, en su forma más general, que todo enunciado con significado debe ser capaz tanto de ser verdadero como de ser falso. No basta meramente con que todo enunciado deba ser bien verdadero o bien falso —ése es el principio de bivalencia—. El principio de bipolaridad exige no meramente que toda proposición deba caer en una u otra de las dos categorías, sino también que ambas categorías deban ser, por así decirlo, opciones vivas para toda proposición. Si pensamos que la bipolaridad es el supuesto básico que subyace a los argumentos de 2.173 y 2.174, podemos sentirnos inclinados a interpretar 2.173 y, por consiguiente, la premisa (1*), de acuerdo con este principio: la condición de que una

figura represente que *p* será que tanto el que represente correctamente que *p* como el que represente incorrectamente que *p* sean opciones vivas.

El principio de bipolaridad es ciertamente algo que Wittgenstein aceptó en algún momento durante la composición del *Tractatus (NL,* págs. 98-99, 101-102). Pero aunque pienso que algo *como* el principio de bipolaridad —al menos en una forma cualificada— está implicado en el argumento, también considero que ese principio no tiene el papel fundamental que este tipo de razonamiento le adscribe y que se plantea en 2.173 de una manera ligeramente distinta de la que sugiere este razonamiento. Si interpretamos la frase «puede representar que *p* correcta o incorrectamente» (o la frase de 2.173 «representa su objeto correcta o erróneamente») como expresión del principio de bipolaridad, querrá decir, en efecto: es capaz de representar que *p* tanto correcta como incorrectamente. La premisa (1*) constituirá entonces la afirmación sustancial, y la premisa (2*) será trivialmente verdadera. Pero esto seguramente no sea del todo fiel a la forma del argumento (y a 2.173), que exige que (2*) sea la afirmación sustancial y (1*) innegable, aunque no por completo trivial.

La razón básica para aceptar (2*) puede ser referida de la siguiente manera: consideremos una vez más el modelo del tribunal. Supongamos que representa de manera inadecuada el accidente real de tráfico: los coches y las personas del modelo están situados en puntos erróneos. Y ahora imaginemos a alguien que dice: «Todavía hay algo correcto en el modelo». Nos preguntamos qué puede ser eso. Y como respuesta obtenemos: «Bueno, su geometría, al menos, es correcta». Esta respuesta es absurda, y ese absurdo es la base de 2.173.

¿Qué hay en esa respuesta que sea absurdo? Parece tratarse de algo como lo siguiente: toda la tarea de la representación se resume en reflejar algo que es independiente de la representación misma. Ése ha sido siempre el objetivo de la representación. ¿En qué consiste que algo sea *independiente* de una representación? La respuesta más natural es que algo es independiente de una representación, en el sentido relevante, si la representación puede ser errónea respecto de lo que representa. Así pues, teniendo esto en cuenta, llegamos a la conclusión de que una representación sólo puede serlo de algo respecto de lo cual pueda ser errónea. Y esto significa que ninguna representación puede representar algo que esté presupuesto en su ser la representación que es. Puesto que ninguna representación puede ser la representación que de hecho es sin que su

propia existencia sea al menos posible, ninguna representación puede representar o figurar su propia forma, en el sentido de Wittgenstein.

Si éste es el núcleo del razonamiento de Wittgenstein, entonces implica algo semejante al principio de bipolaridad —aunque de una forma más bien diferente—. Pero no es ese principio el elemento fundamental del razonamiento. La idea fundamental, por el contrario, es que la representación es esencialmente representación o figuración de algo independiente de la representación misma. Y la forma del principio de bipolaridad que se sigue de esto es a la vez más general y restrictiva de lo que el enunciado original sugería. La formulación original implica la aseveración de que toda oración con significado debe ser capaz de ser tanto correcta como incorrecta. El principio con el que Wittgenstein se compromete (efectivamente, (2*)) es más general en el sentido de que se aplica a representaciones que no son oraciones. Pero también parece ser más restringido, dado que, entre las oraciones, se aplica sólo a aquellas que son representaciones, y no está claro que para Wittgenstein, todas las oraciones sean representaciones [98] .

El argumento de Wittgenstein parece tener aquí una consecuencia muy significativa para los problemas de la posibilidad y la necesidad. Wittgenstein parece comprometido con la siguiente afirmación:

> (NF) Ninguna representación puede ser necesariamente correcta o necesariamente incorrecta en virtud de su forma.

Pues, si una representación fuera necesariamente correcta o incorrecta sólo en virtud de su forma, entonces sería correcta o incorrecta sólo en virtud de ser la representación que es, lo que contradice (2*). Y (2*) también parece constituir la base de las siguientes afirmaciones:

> 2.224. No se puede reconocer a partir de la figura sola si es verdadera o falsa.
> 2.225. No hay figura alguna que sea verdadera *a priori*.

Estas proposiciones adquirirán una considerable relevancia cuando nos ocupemos del estatuto de la filosofía.

Hay otro punto de enorme importancia a propósito de 2.172: aunque 2.172 afirma que ninguna representación puede *figurar* su propia forma, no afirma que la forma de representación sea invisible; en vez de eso, es visible, sólo que de una manera diferente: una representación no figura su propia forma, pero la «muestra» [*show forth*] (o, como Pears y

McGuinness traducen, la «exhibe» [*display*]). Comparece aquí por primera vez ante nosotros un contraste central en el *Tractatus* y en relación a su concepción del estatus de la filosofía entre lo que puede ser *representado* (en último término, lo que puede ser *dicho)* y lo que sólo puede ser *mostrado* . Vemos aquí que lo que se representa es siempre un *que* —*que* algo es el caso *(que* las cosas están dispuestas de una cierta manera); mientras que (al menos en este caso) lo que se exhibe es la *forma* —las posibilidades de combinación de cosas.

3E. Pensamientos y forma lógica

Wittgenstein nos ofrece una concepción general de la representación cuya idea central es que la representación requiere que haya identidad de forma —identidad de posibilidades de combinación entre los componentes— entre ella misma y la realidad que figura. Esta concepción general de la representación se aplica al caso de las oraciones en particular por medio de dos nociones cruciales: las nociones de forma *lógica* y *pensamiento.* Concluiré este capítulo refiriéndome a ellas.

La noción de forma lógica aparece por primera vez en la sección 2.18:

> Lo que toda figura, cualquiera que sea su forma, debe tener en común con la realidad para poder figurarla —correcta o erróneamente— es la forma lógica, esto es: la forma de la realidad.

La cuestión recibe una elaboración adicional dos secciones después:

> 2.182. Toda figura es *también* una figura lógica. (En cambio, no toda figura es, por ejemplo, una figura espacial).

Se hace aquí un buen número de aseveraciones que consisten tanto en la caracterización de la forma lógica como en su descripción precisamente como forma *lógica.*

En primer lugar, la forma lógica es la forma más general que pueden tener en común la representación y lo representado. La cuestión se explica de manera más natural en términos de posibilidades de combinación o disposición (que es, después de todo, aquello de lo que trata la noción de forma de Wittgenstein). Puede haber diversas posibilidades de disposición espacial. Puede haber diversas posibilidades de disposición temporal. Puede haber posibilidades de disposición en términos de tono sonoro o en un

espectro. Cada uno de esos tipos de posibilidad de disposición es diferente de los demás, pero todos ellos, de acuerdo con Wittgenstein, son posibilidades de disposición *lógica* . El verdadero sentido de esta cuestión se hará patente más tarde, cuando pasemos a comentar una sorprendente afirmación que hace Wittgenstein hacia el final del *Tractatus* [99] :

> Sólo hay necesidad lógica (6.37).

La universalidad de la forma lógica puede expresarse en términos de la noción de *espacio* . Podemos pensar en el espacio como definido por lo que en él es posible e imposible. Así, podemos imaginar un espacio euclidiano y un espacio no euclidiano mientras permanecemos todavía dentro de las fronteras de la geometría. Podemos hablar del espacio de colores o del espacio de la tonalidad. Si expresamos la universalidad de la forma lógica en esos términos, diremos que todos esos espacios son parte de, o residen en, el espacio *lógico.* De ahí que Wittgenstein pueda decir:

> 2.202. Una figura representa una situación posible en el espacio lógico.

Y aquí resuena la siguiente proposición, una de las primeras del *Tractatus:*

> 1.13. Los hechos en el espacio lógico son el mundo.

El primer apunte acerca de la forma lógica es, por tanto, que la forma lógica es la forma más general que una representación puede compartir con la realidad; puede parecer que el segundo apunte, que está en clara conexión con aquél, va más allá: se trata de que la forma lógica es la forma de la realidad (2.18). La razón por la que puede parecer que este segundo apunte va más allá que el primero reside en la aparente plausibilidad de la siguiente afirmación (acerca de la imposibilidad de representar algunos aspectos de la realidad):

> (IR) Hay aspectos de la realidad que no pueden ser representados.

Está claro que, si (IR) fuera verdadera, habría combinaciones de objetos que trascendieran toda posible representación, posibilidades, por tanto, que ninguna representación podría reflejar.

Wittgenstein no puede aceptar (IR), dado que afirma en 2.18 que la forma más general que una representación puede compartir con la realidad

es precisamente la forma de la realidad. Sin embargo, es importante distinguir aquí dos maneras diferentes de rechazar (IR):

> (i) Uno puede pensar que (IR) es *falsa* —es decir, que no hay aspectos de la realidad que no puedan ser representados.
>
> (ii) Uno puede meramente evitar la aceptación de (IR) sin aseverar que no hay aspectos de la realidad que no puedan ser representados.

Es importante distinguir entre (i) y (ii), por cuanto que se intuye al menos cierto riesgo de paradoja a propósito de (i): parece como si, incluso si nos planteamos la idea de que hay aspectos de la realidad que no pueden ser representados (para negar esa posibilidad), necesitamos, al menos, hacernos una idea de qué sería su representación (en tanto que aspectos que no pueden ser representados). Puede ser que no haya aquí ninguna verdadera paradoja, pero deberíamos al menos tener en cuenta como posibilidad una postura menos comprometida que (i); deberíamos tener en cuenta que alguien podría simplemente rechazar una realidad que contuviera aspectos que no pudieran ser representados.

Es atractiva la idea de que cualquier punto de vista que trate de eludir (IR) debe ser, en algún sentido, *antirrealista* . En el primer capítulo (sección 1F) enuncié el *realismo* mediante la formulación:

> (R) Lo que quiera que la realidad sea en sí misma es por completo independiente de cualquier cosa que tenga que ver con la manera de representarla.

Podríamos pensar que (R) haría que la negación de (IR) resultara inmotivada, y de ahí que para un realista fuera extraño negar (IR): si la realidad tal como es en sí misma es por completo independiente de cualquier cosa que tenga que ver con la manera de representarla, ¿deberíamos esperar que haya aspectos de la realidad que no sean representables? De hecho, no hay tal conexión obvia entre (IR) y el antirrealismo. Nos ocuparemos con más detalle de estas cuestiones en el sexto capítulo.

Bastará por ahora con lo anterior respecto de las afirmaciones positivas de Wittgenstein sobre la forma lógica. Pero ¿qué sentido tiene que Wittgenstein usara el término «*forma* lógica» para describir la forma más general que puede ser común a la representación y a la realidad, la forma de la realidad misma? La razón primera y más obvia que subyace a esta elección terminológica reside en que más adelante Wittgenstein usará esta noción de la forma más fundamental del mundo como parte de su

explicación de la naturaleza de la lógica y de la manera en la que las llamadas «constantes lógicas» (expresadas por lo general como «sólo si», «no», «y», «o», etc.) funcionan en las oraciones. La explicación que propone Wittgenstein de la lógica y de las constantes lógicas se expondrá en el quinto capítulo.

Pero hay otra cuestión relacionada con la descripción de la forma de la realidad como forma *lógica* . La lógica es el estudio de la validez. La validez es la propiedad que tiene un argumento cuando su conclusión se sigue efectivamente de sus premisas. Y las premisas y la conclusión de un argumento pueden ser expresadas en oraciones. Si la forma tiene que ver con las posibilidades de combinación, la forma *lógica* tendrá que estar relacionada con las posibilidades de combinación dentro de y entre *oraciones* . Es decir, la identificación de la forma de la realidad como forma lógica es ya la identificación de la forma de la realidad como la forma de lo que puede ser expresado o representado en oraciones. En efecto, decir que la forma de la realidad es la forma lógica es decir que no hay nada en la realidad que no pueda *describirse* mediante las palabras de algún lenguaje.

Contamos ya con los elementos necesarios para la aplicación de la teoría general de la representación de Wittgenstein al caso aparentemente especial del lenguaje a partir de la idea de que el lenguaje no constituye tanto un caso especial cuanto que es más bien el caso general. Pero la aplicación real es indirecta:

> 3. Una figura lógica de los hechos es un pensamiento.

Wittgenstein se distancia aquí claramente de la concepción del pensamiento de Frege. Para Frege, como hemos visto, un pensamiento es *lo que* alguien piensa: es el *objeto* del pensar, algo que se *capta* en el pensar. En su concepción del significado, es el «sentido» de una oración (de acuerdo con la noción técnica de «sentido»). Para Wittgenstein, en cambio, un pensamiento es una representación, una combinación de elementos figurativos que se correlacionan con ítems del mundo. No es un objeto del pensar, algo que se *capta* en el pensar, sino algo que se *produce* en el pensar. Wittgenstein desarrolla la cuestión en la proposición inmediata, que Ogden traduce así:

> 3.001. «Un hecho atómico es pensable quiere decir esto»: podemos imaginarlo [100] *.

Ésta es una rara excepción en la que Ogden opta por la traducción más coloquial en vez de por la literal, con cierta pérdida de fidelidad al original [101] . Una traducción más literal, siguiendo el ejemplo del propio Ogden en 2.1, rezaría:

> «Un hecho atómico es pensable» quiere decir esto: nos podemos hacer figuras de él [102] **.

La cuestión parece ser la siguiente: todo cuanto sea representable puede ser representado en una figura que nos hacemos, y esa figura que nos hacemos es lo que Wittgenstein llama *pensamiento* .

3.001 tiene una consecuencia llamativa, dada la concepción general de Wittgenstein de la representación como hacer un modelo:

> Lo que es pensable es también posible (3.02).

Si podemos pensar que algo es el caso, podemos asimismo formar una figura o modelo que represente que eso es el caso. Pero una figura o modelo sólo puede representar que algo es el caso en virtud de que sus elementos estén combinados de una manera en la que los ítems de la realidad con los que se corresponden *podrían* haberse combinado. Pero si los ítems de la realidad *pudieran* haberse combinado de esa manera, entonces lo que la figura o modelo representa como si fuera el caso debe ser al menos posible: es eso lo que Wittgenstein sostiene en 3.02.

Así pues, no podemos representar un estado de cosas imposible, una disposición que las cosas de la realidad no podrían haber adoptado. Ni siquiera podemos hacerlo para negar que podrían estar dispuestas de esa manera. Se diría entonces que no podemos decir con verdad:

> (5) Es imposible que *p*.

Si (5) es verdad, entonces «*p*» debe representar aquí un estado de cosas imposible [103] . Y eso hace que parezca igualmente imposible para nosotros decir con verdad:

> (6) Es imposible que *no p*.

Pero esto último equivale a «Es necesario que *p*» . Así pues, no podemos decir con verdad que sea imposible que *p* ni que sea necesario que *p*.

Si no podemos decir con verdad que es imposible que *p* ni que es necesario que *p*, una cuestión que se nos plantea es si podríamos al menos decir con verdad:

(7) Es posible que *p*.

Después de todo, hay un sentido en el que no podemos excluir nada sustantivo al decir eso: no hay ninguna opción alternativa —imaginable, figurable, modelable— que descartemos cuando decimos que es posible que *p* . Y si no descartamos nada sustantivo, es difícil ver cómo podemos estar *aseverando* algo con (7).

Wittgenstein parece haber pensado que ni siquiera podemos decir con verdad que cierto estado de cosas es posible. Abordaremos esta cuestión con mayor detalle en el capítulo sexto. Pero para entender por qué Wittgenstein piensa eso, necesitamos conocer en primer lugar cómo se aplica al lenguaje su teoría general de la representación; y de eso trata el siguiente capítulo.

---

[72] Aun así, tal como hice notar en el capítulo anterior, parece que Davidson (1984) la acepte y que fue rechazada más adelante (en *IF)* por el propio Wittgenstein.

[73] Por supuesto, tal como se hizo notar en relación a la sección 2F del capítulo segundo, podemos adoptar una solución davidsoniana y sugerir que especificamos a qué se refiere, por ejemplo, el predicado «*x* es un caballo» por medio de lo siguiente: «(Cab) El predicado “*x* es un caballo” es verdadero de un objeto si y sólo si ese objeto es un caballo». Y puede decirse que el propio Frege presenta este tipo de explicación del horizontal «—» en (Frege, 1893, §5). Pero, tal como se dijo en relación a 2F, este tipo de explicación no usa el concepto de referencia en relación al predicado, de tal manera que no está claro que haga uso en realidad de la idea de que los predicados se refieran a algo en absoluto.

[74] Por supuesto, en el caso de Frege, las correlaciones serán lo que he llamado correlaciones *derivadas* en la sección 2A del capítulo segundo: no se trata de que Frege supusiera que el significado de las oraciones pudiera fijarse mediante la explícita y directa correlación de oraciones con valores de verdad. Es importante aquí recordar la caracterización de la noción de correlación que ofrecí en (C) dentro de la sección 2.ª.

[75] Así como otras dificultades discutidas por Stevens (2005, cap. 2).

[76] Véase la breve discusión acerca de la cuestión del realismo y el idealismo en la sección 2F.

[77] . * El significado etimológico de «figura», término que tiene su origen en el latín *figūra*, remite a representación mediante imágenes visuales, al igual que afirma el autor refiriéndose a *picture* . *[N.*

del T.]

[78] Por supuesto, sólo le llamó la atención porque estaba predispuesto a que le llamara la atención. Como es bien sabido, una de las cosas que le allanaron el camino fue la lectura de Hertz (1894). Secciones significativamente relevantes son: Hertz (1894, §§418-428) acerca de los modelos dinámicos.

[79] Compárese: «Un sistema material se considera modelo dinámico de un segundo sistema cuando las conexiones del primero pueden ser expresadas por coordinadas capaces de satisfacer las siguientes condiciones:

(1) Que el número de coordinadas del primer sistema sea igual al número de las del segundo.

(2) Que con una ordenación adecuada de las coordinadas para ambos sistemas existan las mismas ecuaciones de condición.

(3) Que, merced a ese ordenamiento de las coordinadas, la expresión de la magnitud de un desplazamiento sea concordante en ambos sistemas» (Hertz, 1894, §418).

[80] Nótese que Stenius (1960, 98) usa los términos *depict* y *represent* en sentidos opuestos; a mi juicio, de manera no natural.

[81] . * *We make to ourselves pictures of the facts* .

[82] . ** *We picture facts to ourselves* .

[83] Y el propio Ogden usa «imaginar» [*imagine*] para traducir la misma construcción en 3.001 —de hecho, no es de mucha ayuda (a pesar de que siguió la sugerencia del propio Wittgenstein). Véase 3E (y n. 25).

[84] Wittgenstein afirma exactamente esto, en efecto, en conexión con la traducción de 3.001. Véase la nota acerca de la discusión de 3.001 en la sección 3E (n. 25).

[85] Compárese: «La relación de un modelo dinámico con el sistema del cual se considera modelo es exactamente la misma que la relación de las imágenes que forma nuestra mente de las cosas con las cosas mismas» (Hertz, 1894, §428).

[86] Uso aquí «forma de figuración» [*form of depiction*] en lugar de la «forma de representación» [*form of representation*] de Ogden para traducir el alemán *Form der Abbildung* .

[87] Una vez más, uso «forma de figuración» [*form of depiction*] en el lugar de «forma de representación» [*form of representation*].

[88] «Forma de figuración» reemplaza a la «forma de representación» de Ogden.

[89] . * La traducción de 2.14 de la que el autor afirma en este párrafo que «se extralimita» es específicamente la de Ogden. Por tanto, conviene que el lector la conozca tal como podría quedar vertida al español y en inglés: «La figura consiste en el hecho de que sus elementos están combinados los unos con los otros de una manera determinada» [*The picture consists in the fact that its elements are combined with one another in a definite way*]. *[N. del T.]*

[90] Aquí «figurativa» [*depicting*] reemplaza a «representativa» [*representing*].

[91] Otra vez, «figurativa» reemplaza a «representativa».

[92] Compárese: «Un sistema no está completamente determinado por el hecho de que sea el modelo de un sistema dado. Un número infinito de sistemas, totalmente diferentes en lo físico, pueden ser modelos de uno y el mismo sistema» (Hertz, 1894, §421).

[93] La diferencia entre las interpretaciones «ya» [*already*] y «en virtud de ello» [*thereby*] será considerada para el caso del lenguaje en la sección 4C del capítulo cuarto.

[94] «Figurar» [*depict*] reemplaza aquí a «representar» [*represent*], y «figuración» [*depiction*] reemplaza a «representación» [*representation*].

[95] Nótese que aquí, sorprendentemente, «representar» [*represent*] y «representación» [*representation*] son traducciones aproximadas del alemán *(stellt* y *Darstellung)* .

[96] A pesar de la importancia general de distinguir entre «figurar» [*depict*] y «representar» [*represent*], no encuentro diferencia alguna entre *forma* de figuración y *forma* de representación.

[97] Aquí «figura» [*depiction*] reemplaza a «representación» [*representation*].

[98] Es significativo que el tratamiento de las tautologías en 4.46-4.4661 sea consistente con este principio revisado, pero inconsistente con el principio de bipolaridad tal como fue originalmente formulado.

[99] Esta observación se desarrolla en la sección 7C del capítulo séptimo; son asimismo de crucial importancia las secciones 5 y 6 del *Tractatus,* que se discuten en las secciones 5D y 5F del capítulo quinto.

[100] . * *«An atomic fact is thinkable» — means: we can imagine it* .

[101] La preferencia es del propio Wittgenstein más que de Ogden, aunque Wittgenstein eligió esa traducción para dejar claro precisamente aquello que yo digo en el texto. He aquí lo que le dijo a Ogden en relación a 3.001: «No sé cómo traducir esto. El alemán *Wir können uns ein Bild von ihm machen* [nos hacemos figuras de ellos] es una expresión de uso común. La he vertido como “podemos imaginarlo” [*we can imagine it*] porque “imaginar” viene de “imagen” y eso es de alguna manera semejante a una figura. En alemán, como ves, es una especie de juego de palabras» [*LO,* pág. 24]. (Le estoy muy agradecido a Peter Sullivan por hacerme reparar en esto). El problema es que el nombre «imagen» está más profundamente perdido en el verbo «imaginar» que el nombre *Bild* en la expresión *ein Bild machen* [hacer una figura]. Esto es en parte una reflexión acerca de un hecho muy general sobre la diferencia entre las etimologías alemana e inglesa; pero se debe también a un contraste entre esta expresión alemana en particular y la palabra inglesa que Wittgenstein usa aquí — el alemán usa un nombre en una expresión compuesta, mientras que en inglés el nombre se transforma en una expresión verbal.

[102] . ** *«An atomic fact is thinkable» means: we can make to ourselves a picture of it* .

[103] Al menos ése es el caso allí donde «*p*» es una oración elemental. Nada, sin embargo, hace que (5) sea inadmisible, si «*p*» tiene la forma, por ejemplo, «*p* & ~ *p*» .

CAPÍTULO IV

Las oraciones como modelos

4A. EXPOSICIÓN PRELIMINAR

La base de la teoría del lenguaje del *Tractatus* está constituida por la aplicación al lenguaje de la teoría general de la representación examinada en el tercer capítulo —la teoría de que las representaciones representan de la misma manera que el modelo del tribunal de París—. Así, la afirmación básica de la teoría del lenguaje del *Tractatus* es la que se enuncia en 4.01:

> Una proposición es una figura de la realidad.
> Una proposición es un modelo de la realidad tal como nos la imaginamos.

Pero las «proposiciones» se mencionan por primera vez en 3.1: ¿qué ha ocurrido en las secciones de 3.1 y en 4.0031? Dicho por encima, esas secciones cumplen una función doble: justifican la idea de que las proposiciones podrían ser modelos de la realidad y desarrollan la idea, de tal manera que queden justificadas las secciones metafísicas de 1 y 2 (la metafísica esbozada en el primer capítulo). Las secciones que siguen a 4.03 elaboran algunas de las consecuencias filosóficas de la aseveración de que las proposiciones son modelos e introducen la teoría de la lógica. (Me ocuparé de la teoría de la lógica en el quinto capítulo y de la concepción de la filosofía en el séptimo).

La cuestión del lenguaje se introduce en la siguiente afirmación:

> 3.1. En una proposición, el pensamiento se expresa de un modo perceptible por los sentidos [104] *.

La expresión es algo más clara en la versión de Pears y McGuinness:

> En una proposición, el pensamiento encuentra una expresión que puede ser percibida por los sentidos [105] **.

Se plantean al hilo de esta afirmación dos cuestiones inmediatas: en primer lugar, ¿qué es una proposición? El término es una traducción del

alemán *Satz* . Sin embargo, no está del todo claro cómo debemos entenderlo. La interpretación más natural consiste en usarlo para referirse a una *oración* —o, si se quiere, a un tipo concreto de oración: la oración declarativa, que es la gramaticalmente apropiada para afirmar algo verdadero o falso—. Pero ni siquiera basta con decir que un *Satz* es una oración declarativa para acabar con el problema: ¿qué es, después de todo, una oración? Wittgenstein parece usar la mayor parte de las veces la palabra *Satz* para referirse a una oración *con* significado (como en 3.12), pero hay lugares en los que no puede querer decir eso (por ejemplo, en 6.54). Más adelante (en la sección 4C) volveré a tratar este punto: por ahora será suficiente con que sean conscientes del problema.

La otra cuestión que de manera inmediata se plantea a propósito de 3.1 trata acerca de qué es lo que Wittgenstein quiere decir ahí exactamente. Wittgenstein puede estar haciendo una o las dos afirmaciones siguientes:

> (i) Toda oración es la expresión de un pensamiento.
> (ii) Todo pensamiento se expresa (es expresable) en una oración.

Mi interpretación es que Wittgenstein pretende aseverar tanto (i) como (ii). Pero es (ii) el enunciado crucial en la secuencia de pensamientos de las siguientes proposiciones:

> 3. Una figura lógica de los hechos es un pensamiento.
> 3.1. En una proposición, el pensamiento se expresa de un modo perceptible por los sentidos.
> 3.2. En una proposición, un pensamiento puede expresarse de tal manera que a los objetos del pensamiento les correspondan elementos del signo proposicional.

Sólo si 3.1 incluye la aserción de (ii) tendremos alguna razón para considerar que todo pensamiento puede ser expresado en una notación que revele su verdadera forma (que es lo que 3.2 afirma). Por otro lado, sólo si 3.1 incluye la aserción de (i) podrá aplicarse la teoría general del *Tractatus* acerca de la representación al lenguaje en general y, a partir de ahí, en particular, a los intentos de decir algo filosófico (cuyo sentido se hará patente en el capítulo séptimo).

Para empezar, expondré sólo un esbozo de la aplicación a las oraciones de la teoría general de la representación de Wittgenstein. Conviene, sin embargo, que una cosa quede clara desde el principio: la aplicación debe entenderse en un sentido completamente literal. Wittgenstein no afirma que las oraciones sean de alguna manera *algo que se parece a* figuras o

modelos, ni es su postura la de que sean figuras *metafóricas* . Lo que afirma es que el análisis de los modelos que lleva a cabo en las proposiciones agrupadas en torno a 2.1 y 2.2 se aplica de manera literal y directa a las oraciones. Éstas no *son*, estricta y literalmente, otra cosa que modelos.

Recordemos los compromisos básicos de la teoría general de la representación:

> (M1) Un modelo tiene componentes que pudieron haberse dispuesto de otra manera, y las situaciones reales involucran objetos que pudieron haberse dispuesto de otra manera.
>
> (M2) Los componentes de un modelo pueden estar correlacionados con objetos en la realidad.
>
> (M3) El espectro de maneras en las cuales los componentes de un modelo pudieron haberse dispuesto es el mismo que el espectro de maneras en las cuales los objetos de la correlación en la realidad pudieron haberse dispuesto.

Si las oraciones son figuras o modelos, se sigue de (M1) y (M2) que deben contener elementos. Así pues, Wittgenstein afirma:

> Una proposición es una figura de una situación sólo en la medida en que está lógicamente organizada (4.032).

Por tanto, teniendo en cuenta eso, (M3) requiere lo siguiente [106] :

> 4.04. En una proposición tiene que poder distinguirse exactamente lo mismo que en la situación que representa.
>
> Ambas tienen que poseer la misma multiplicidad lógica (matemática). (Véase la mecánica de Hertz sobre modelos dinámicos) [107] .

Al fin y al cabo, si el número de componentes es diferente, éstos no pueden tener las mismas posibilidades de combinación.

Pero una oración no es sólo una *mezcla* de las palabras que constituyen sus elementos figurativos. En un pasaje en el que resuena 2.14, Wittgenstein afirma:

> El signo proposicional consiste en que sus elementos, las palabras, se relacionan unos con otros de modo y manera determinados (3.14).

Es decir, las oraciones, al igual que las figuras o modelos en general, son hechos (2.141):

> Un signo proposicional es un hecho (3.14).

Tal como Wittgenstein admite, no concebimos las oraciones de entrada como hechos, sino que estamos más bien inclinados a pensar en ellas como

en objetos complejos. A mi juicio, ésta es una de las principales «malas comprensiones de la lógica de nuestro lenguaje» y se localiza en la raíz de los problemas de la filosofía, de acuerdo con el prefacio *(TLP,* pág. 103) [108]. Pero Wittgenstein piensa que la verdadera naturaleza de las oraciones se manifiesta con más claridad al imaginarlas como poseedoras de algo más que la forma escrita:

> 3.1431. La esencia del signo proposicional se ve muy claramente si, en lugar de compuesto de signos escritos, nos lo imaginamos compuesto de objetos espaciales (algo así como mesas, sillas, libros).
>
> La mutua posición espacial de esas cosas expresa entonces el sentido de la proposición.

Vemos aquí que la oración asume la apariencia explícita de un modelo, como el del tribunal de París. Un poco más tarde, Wittgenstein usa exactamente el mismo lenguaje que al referirse por primera vez (en *C,* 7) al modelo del tribunal:

> En una proposición se ensambla, por así decirlo, una situación a modo de prueba (4.031).

Por supuesto, si insistimos en que las oraciones son *hechos* en vez de objetos complejos, se introduce una manera diferente de hablar de ellas:

> 3.1432. No digas: «El signo complejo *"aRb"* dice *"a* está en la relación *R* con *b"*, sino más bien: *«Que "a"* está en cierta relación con *"b"* dice *que aRb»* .

(Esta afirmación es importante también en otros sentidos, cosa que veremos en la sección 4F).

Si las oraciones son hechos y no objetos complejos, se plantearán ciertas dificultades a la hora de hablar *acerca* de ellas:

> Las situaciones pueden describirse, no *nombrarse* (3.144).

Este último punto tiene una importancia fundamental en la génesis de la teoría de que las oraciones son figuras o modelos. Wittgenstein establece aquí una distinción radical entre la relación que se da entre un nombre y el objeto por el que está, por un lado, y entre una oración y el hecho que debe ser el caso si la oración es verdadera, por el otro. Una oración no es un tipo de nombre: si así fuera, las oraciones —que, como cualquier figura o modelo, son hechos— deberían ser tratadas como objetos complejos. Esa diferencia se refleja de muchas maneras en el lenguaje, pero ésta es una de las más importantes. Es un hecho fundamental que todo lenguaje contiene un número indefinido de oraciones que cualquier hablante competente

puede entender sin que previamente haya tenido contacto con ellas. Wittgenstein parece haber interpretado este hecho fundamental como *prueba* de que las oraciones son figuras o modelos:

> 4.02. Vemos esto [es decir, que la proposición es una figura de la realidad: 4.01] en que entendemos el sentido de un signo proposicional sin que se nos haya explicado.

Esta aseveración no carece de fundamento, aunque creo que Wittgenstein exagera. Lo correcto es decir que la teoría de que las oraciones son figuras o modelos puede *explicar* cómo es posible que alguien entienda una oración con la que no ha tenido contacto previo sin que se le haya explicado. Ésta es la razón. Como vimos en el capítulo anterior, el que un modelo sea el modelo que es no puede depender, de acuerdo con Wittgenstein, de su corrección. Si las oraciones son figuras o modelos de la misma manera, entonces la significatividad de una oración —o, al menos, la de una oración que sea una representación— debe ser independiente de si esa oración es verdadera. Wittgenstein expone en 4.024 su punto de vista acerca de en qué consiste entender una oración:

> Entender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera (4.024).

Y atinadamente concluye:

> Así pues, se la puede entender sin saber si es verdadera (4.024).

Podemos tener esa comprensión porque lo siguiente es verdad:

> Se la entiende cuando se entienden sus partes constituyentes (4.024).

Esto no parece avenirse con la afirmación de que las oraciones son figuras o modelos —de acuerdo con la concepción general de la representación que consideramos en el capítulo anterior—. De acuerdo con esa concepción, las oraciones no tienen significado merced a una correlación entre ellas mismas y los hechos del mundo. Si eludimos seguir el sendero del primer Russell hacia las falsedades objetivas (los hechos falsos), esto haría que el que una oración fuera significativa —su ser la representación que es— dependiera de su ser verdadera (ver el capítulo dos, sección 2D). En cambio, las oraciones, como todas las figuras o modelos, tienen significado en virtud de que sus *elementos* están correlacionados con ítems en el mundo. Como consecuencia, todo lo que es necesario para

entender el significado de una oración es saber con qué ítems de la realidad están correlacionados sus *elementos.*

La manera como creo que Wittgenstein exagera su posición en 4.02 es la siguiente: lo que ofrece es un argumento plausible —podría decirse incluso que convincente— para considerar que el punto de vista de que las oraciones son figuras o modelos proporciona una buena (acaso la mejor) explicación del hecho de que podamos entender oraciones con las que no hemos tenido contacto previo. Pero ni siquiera basta con eso para *probar* que las figuras sean modelos, dado sólo el hecho de que podamos entender las oraciones con las que no nos hayamos encontrado antes, que es lo que 4.02 parece aseverar. En general, el argumento de la mejor explicación hace que sea *racional creer* algo, pero no prueba que una cosa sea *verdadera* .

El último punto importante de la aplicación a las oraciones de la concepción general de las figuras o modelos es éste: las oraciones, como en general las figuras o modelos, tienen la limitación de que, con independencia de lo que puedan representar o figurar, no pueden representar ni figurar su propia forma. En su concepción general de la representación, Wittgenstein explica la cuestión en términos de la imposibilidad de que una figura se sitúe «fuera» *(ausserhalb)* de su propia forma —fuera de la posibilidad de que sus partes componentes estén dispuestas de la manera en la que lo están (2,173, 2.174)—. Esa metáfora espacial será de nuevo usada en la teoría de las oraciones en conexión con la multiplicidad matemática que el modelo y la realidad deben compartir:

> 4.041. Naturalmente, esta multiplicidad matemática no puede, ella misma, ser figurada de nuevo. Al figurar no se puede salir fuera [*heraus*] de ella [109] .

Y aparece de nuevo en 4.12, en lo que resuena como un claro eco de 2.172-2.174:

> Las proposiciones pueden representar toda la realidad, pero no pueden representar lo que tienen en común con la realidad para poder representarla: la forma lógica.
>
> Para poder representar la forma lógica nosotros mismos tendríamos que poder colocarnos con las proposiciones fuera de la lógica, esto es: fuera del mundo [110] .

Vimos antes que la noción de «exhibir» o «mostrar» [*showing forth*] se usa en conexión con la forma en el caso general de las representaciones:

> 2.172. La figura no puede figurar, sin embargo, su forma de figuración, la exhibe [*weist sie auf*].

Una noción similar aparece ahora en conexión con el *sentido* de una oración:

> 4.022. Una proposición muestra [*zeigt*] su sentido.
> Una proposición muestra [*zeigt*] cómo están las cosas *si* es verdadera.
> Y *dice que* están así.

Y se usa de manera explícita en observaciones acerca de la forma que son justamente paralelas a las que se hacen en la teoría general de la representación:

> Las proposiciones no pueden representar la forma lógica: ésta se refleja en ellas.
> Las proposiciones muestran [*zeigt*] la forma lógica de la realidad.
> La exhiben [*weist sie auf*] [111] (4.121).

Se extrae aquí, sin embargo, una conclusión, si cabe, más dramática que en el caso general de las representaciones:

> 4.1212. Lo que *puede* mostrase *no puede* decirse.

Se trata de una conclusión más dramática merced a la aseveración implícita que contiene acerca de la forma de toda oración. Lo que nos dice la teoría general de la representación es que ninguna representación puede representar su propia forma; pero eso no parece excluir que la forma de una representación pueda ser representada por otra representación. Así, podríamos pensar que, aunque ninguna oración pudiera representar su *propia* forma —afirmar su *propio* sentido—, sí podría ser posible que la forma de una oración fuera representada por otra. Pero esta posibilidad es lo que 4.1212 excluye explícitamente: ninguna oración puede afirmar la forma de otra oración. Esta afirmación sólo es legítima si todas las oraciones tienen la misma forma. Nos detendremos algo más en lo que esto significa en la sección 4E y más adelante, cuando nos ocupemos de la teoría de la lógica en el capítulo quinto.

Asistimos aquí, por tanto, a la aplicación literal, explícita y cuidadosamente detallada de la teoría general de la representación al caso de las oraciones. Éstas, al igual que las figuras o modelos en general, ejercen su función representativa merced a que tienen elementos que pueden estar correlacionados con ítems en la realidad y que tienen las mismas posibilidades de combinación que los objetos con los que se corresponden en la realidad —es decir, la misma forma que la realidad—. Pero esto trae consigo una necesaria limitación, tanto para las oraciones

como para las figuras o modelos en general: ninguna oración puede representar o figurar su propia forma. Basta con esto en cuanto al esbozo de la concepción de Wittgenstein de las oraciones como modelos de la realidad. Debemos analizar ahora esa concepción con algo más de detenimiento para comprender cómo responde a los problemas acerca del lenguaje que Wittgenstein toma de Frege y Russell y cómo da origen a la metafísica de las secciones 1 y siguientes y 2.1 y siguientes.

4B. Mismidad de forma y reglas de traducción

La idea central de la concepción del lenguaje en el *Tractatus* es que las oraciones tienen la misma forma que la realidad que figuran. Como hemos visto, esta idea de la forma tiene que ver sólo con las posibilidades de combinación. Ahora bien, en el caso de las oraciones, la cuestión crucial de la mismidad de la forma se articula como una variante de la formulación general (M3) acerca de los modelos:

> (OM3) Los modos en los que los componentes de una oración pudieron haberse combinado son los mismos que aquellos en los que los objetos de la correlación en la realidad pudieron haberse combinado.

Ésta puede resultarnos una afirmación extraña: si de una oración tenemos en cuenta la combinación de palabras, por un lado, y la combinación, por ejemplo, del mobiliario de una habitación, por el otro, entonces puede parecernos que no hay semejanza en absoluto en lo relativo a las posibilidades disponibles. Está claro que así lo entendió el propio Wittgenstein:

> 4.011. A primera vista no parece que una proposición —tal como, por ejemplo, está impresa sobre el papel— sea figura alguna de la realidad de la que se trata. Pero, a primera vista, tampoco parece que la notación musical sea figura alguna de la música, ni que nuestra escritura fonética (el alfabeto) sea figura alguna de nuestro lenguaje hablado.
>
> Pero, con todo, esos lenguajes de signos resultan ser, incluso en el sentido ordinario, figuras de lo que representan [112] .

Y, sin embargo, en algunos casos, Wittgenstein llegó a considerar que (OM3) era obvia:

> 4.012. Es evidente de que tenemos la sensación de que una proposición de la forma «*aRb*» es una figura. Obviamente, el signo guarda aquí similitud con lo significado.

Esto puede parecer una mera bravata, pero en muchos casos de oraciones que contienen predicados diádicos, (OM3) resulta incluso bastante intuitivo. Consideremos, por ejemplo, esta oración:

> Juan odia a María.

Es difícil no pensar en esta oración de la misma manera que Wittgenstein: en un lado imaginamos a Juan y en el otro a María, y una mirada hostil, expresada por la palabra «odia», va del uno a la otra. La dificultad reside en hacerse una idea de cómo las posibilidades de combinación de las palabras que están en la página pueden ser las *mismas* en sentido estricto que las posibilidades de interrelación entre Juan y María en relación a la mirada hostil.

Pienso que la solución es que así como el mero enunciado «Juan odia a María», por más que pueda ser verdadero, no lo capta todo acerca de la relación entre Juan y María, las posibilidades de combinación de las palabras en la página no tienen por qué abarcar *todas* las posibilidades de interrelación entre Juan y María con respecto a la mirada hostil —dado que cualquier mirada de odio es más rica en información que la mera palabra «odia»—. Tendremos todo cuanto Wittgenstein necesita para (OM3) si las posibilidades de combinación de las palabras son las mismas que *algunas* de las posibilidades de combinación de los ítems correspondientes en la realidad.

Que ésta es la solución que adopta el propio Wittgenstein es una posibilidad apuntada por el uso que hace de la imagen geométrica de la *proyección* para explicar la relación entre el lenguaje y la realidad (3.11-3.13; 4.0141). En una proyección geométrica (por ejemplo, de un objeto tridimensional en un plano bidimensional), cabe esperar que se pierdan algunas de las propiedades del objeto proyectado y que otras se transformen —como ocurre con la perspectiva—, pero que algunas se mantengan. Con frecuencia lo que se mantiene invariable será algo sumamente abstracto. La idea de Wittgenstein parece ser que, si nos encontramos pensando que no hay ninguna semejanza de forma entre una representación y lo que la representación figura, ello sólo puede ser porque estamos buscando una semejanza general y demasiado concreta.

El punto de vista de Wittgenstein se expresa en su reacción a propósito de casos en los que la similitud relevante no es tan obvia:

4.0141. La semejanza interna de figuraciones aparentemente tan distintas consiste precisamente en el hecho de que hay una regla general por medio de la que el músico puede extraer la sinfonía de la partitura, mediante la que se puede derivar la sinfonía a partir del surco de la placa del gramófono y, de nuevo, deducir la partitura de acuerdo con la primera regla. Y esta regla es la ley de proyección que proyecta la sinfonía en el lenguaje de la notación musical. Es la regla de traducción del lenguaje de la notación musical al lenguaje de la placa del gramófono.

Se hace aquí una afirmación fuerte: no es que la existencia de un cierto tipo de regla de traducción constituya una *evidencia* de la mismidad de forma, ni que la existencia de semejante regla *exprese* de alguna manera una identidad subyacente de forma. La afirmación es que la mismidad de forma entre un modelo y la realidad no consiste *en otra cosa, sino* en que haya una regla de traducción entre las dos. Ésta es, en efecto, una concepción sumamente abstracta de la similitud. La traducción de un texto de una lengua a otra produce algo que en cierta manera es *equivalente* en la lengua de recepción al texto en la lengua de origen. Esta noción de equivalencia es a lo que equivale en último término la exigencia de mismidad de forma: una oración tiene la misma forma que lo que representa si es en algún aspecto equivalente a ello en el lenguaje; lo que quiere decir que aquello que es figurado puede ser a su vez reconstruido a partir de ello, al igual que la sinfonía puede ser reconstruida a partir de la partitura.

Es importante señalar que esta noción de traducción no implica una traducción fragmentaria, de un único texto u oración de un lenguaje a otro lenguaje: es la idea de un lenguaje completo traducido a otro.

La traducción de un lenguaje a otro no es un procedimiento que consista en traducir cada proposición del primero por una proposición del segundo, sino que sólo se traducen las partes constituyentes de las proposiciones (4.025).

De acuerdo con esta concepción, las partes constituyentes se correlacionan entre ellas, de la misma manera que los constituyentes de las oraciones en general se correlacionan con los constituyentes de los hechos en la realidad. La idea de que la mismidad de forma *consiste* esencialmente en la presencia de una regla de traducción resulta plausible merced a que la noción de traducción que aquí se emplea tiene fundamentalmente que ver con la traducción de los *constituyentes* de las proposiciones: la mismidad de forma es la mismidad de posibilidades de combinación, lo cual exige cierta equivalencia entre los constituyentes.

Asimismo, la noción de traducción también proporciona una elaboración plausible de la metáfora de la mismidad de forma. «Forma» significa

literalmente *estructura* [*shape*]: decir que el lenguaje tiene la misma forma que el mundo es decir que el lenguaje tiene la misma *estructura* que el mundo. Es evidente que ésta es una aserción metafórica: ¿cómo deberíamos entenderla en un sentido natural? ¿Qué significa que las oraciones tienen la *estructura* del mundo? He aquí una respuesta natural: las oraciones del lenguaje tienen la misma *estructura* que el mundo en tanto que es posible para alguien que está en contacto con el mundo, pero que todavía no entiende el lenguaje, llegar a entender el lenguaje sólo sobre la base de una experiencia del mundo que está disponible al margen del lenguaje, junto con el uso de la razón —al menos, en tanto que el lenguaje es inteligible—. Esto da sentido a la idea de la correspondencia biunívoca [*mapping*] entre el mundo y el lenguaje: esta correspondencia biunívoca presupone que el mundo es inteligible con independencia del lenguaje en cuestión, y que el lenguaje es entonces inteligible —en la medida en la que lo sea— sólo sobre la base de la comprensión de esa relación [113] .

Esta concepción de la relación entre el lenguaje y el mundo se entiende de la manera más natural al modo realista. Más arriba formulé el realismo como la aceptación de este principio:

> (R) La naturaleza del mundo tal como es en sí mismo es por completo independiente de cualquier cosa que tenga que ver con su representación o pensamiento.

Cualquier tipo de negación sustancial de este principio debe entenderse como una forma de idealismo. La manera natural, realista de interpretar la concepción de la mismidad de la forma como basada en una regla de traducción parece encontrarse en el propio Wittgenstein. Así, en notas tomadas en las clases que dio en 1930, poco después de su regreso a la filosofía, encontramos las siguientes observaciones [114] :

> Pero la gramática no es enteramente una cuestión de elección arbitraria. Debe permitirnos expresar la multiplicidad de los hechos, darnos el mismo grado de libertad que los hechos *(WLC,* 8).

> La gramática es un espejo de la realidad *(WLC,* 9).

La primera afirmación apunta a que la posibilidad objetiva *constriñe* la gramática, lo cual sugiere que la posibilidad objetiva es independiente de la gramática; lo mismo sugiere la imagen del «espejo».

Por supuesto, hay que tener en cuenta que esas afirmaciones son bastante posteriores al *Tractatus* y que Wittgenstein pudo haber olvidado parte de la

filosofía que originalmente le atrajo. Pero en cualquier caso, aunque de manera espontánea tendemos a entenderlas desde una perspectiva realista, pueden hacerse compatibles con una forma de idealismo. La clave consiste en darse cuenta de que en mi elaboración del modelo de la mismidad de la forma como regla de traducción es natural hablar de «un lenguaje» —en vez de sólo de *lenguaje*—. Al hablar acerca de la traducción, lo que tenemos en mente es la traducción entre *un* lenguaje y *otro*, y no una traducción entre el lenguaje en general y el mundo como es en sí mismo, tomado por sí solo [115] . Teniendo esto en cuenta, cabe ensayar una interpretación no realista —y, si cabe, natural del *Tractatus* — de la concepción de la mismidad de forma como regla de traducción.

Supongamos que alguien es capaz de pensar acerca del mundo. En la concepción del pensamiento que se expone en el *Tractatus,* eso significa que es capaz de formar por sí mismo figuras o modelos del mundo. Alguien podría estar en esa situación sin haber adquirido todavía la capacidad de hablar un lenguaje particular (digamos, por ejemplo, inglés o alemán) o de usar una cierta notación. Pero su capacidad para formar figuras o modelos por sí mismo puede a su vez ser considerada conocimiento de algún género de lenguaje. Nótese la respuesta de Wittgenstein a una pregunta que le plantea Russell:

> ¿Consiste un *Gedanke* [pensamiento] en palabras? ¡No!, sino en constituyentes psíquicos que tienen el mismo tipo de relación con la realidad que las palabras *(CL,* 125).

La situación de nuestro sujeto es que puede operar con un tipo de lenguaje —que usa lo que podemos llamar símbolos del pensamiento— cuando todavía no es capaz de usar ningún lenguaje o notación que sea familiar o cotidiano.

Supongamos ahora que entendemos la relación entre el lenguaje de pensamientos y el mundo a la manera idealista. Es decir, imaginamos que nuestro sujeto proyecta sobre el mundo la estructura de su lenguaje de pensamientos; así, la gramática de su lenguaje de pensamientos se hace visible en la naturaleza de los objetos que, por así decirlo, se le reflejan retrospectivamente a él. (A propósito de esta idea, recordemos la discusión de la sección 2F del capítulo segundo acerca del realismo y el idealismo). El mundo, que constituye un correlato preciso de su lenguaje de pensamientos, se entiende ahora como dependiente, en parte, de la manera en la que ese lenguaje lo representa. Por supuesto, nuestro sujeto tiene

ahora un tipo de acceso al mundo que es independiente de la comprensión de cualquier notación o lenguaje familiar (como puedan serlo el inglés o el alemán). La idea del lenguaje que está contenida en la comprensión de la mismidad de forma basada en la regla de traducción (que subyace a 4.0141) afirma simplemente que hay algún tipo de regla de traducción que puede llevar a alguien a la comprensión de un lenguaje o notación familiar a partir del acceso al mundo que le proporciona el lenguaje de pensamientos. Y podemos entender las afirmaciones de 1930 de la misma manera: la gramática se presentará a sí misma «no por completo como una cuestión de elección arbitraria» ante quien cuente ya con *alguna* concepción del mundo —la concepción que le aporta su propio lenguaje de pensamientos—. Ni siquiera esas afirmaciones exigen una lectura realista.

Lo que esto significa es que incluso la concepción de la mismidad de forma basada en la regla de traducción, que parece demandar a primera vista algún tipo de realismo, es de hecho compatible con una concepción idealista de la relación fundamental entre el lenguaje o la representación, por un lado, y el mundo, por el otro.

4C. Mismidad de forma, sentido y sinsentido

Dado el carácter abstracto de la concepción de la mismidad de forma que Wittgenstein abraza, hay otra razón por la que podría parecer que el mundo pudiera no haber tenido la misma forma que el lenguaje. La forma, de acuerdo con el planteamiento de Wittgenstein, tiene que ver con las posibilidades de combinación. Pero puede parecer que la noción de combinación que se aplica en el caso del lenguaje es totalmente diferente de la que se aplica en el caso del mundo. En el caso del lenguaje puede parecer que la noción fundamental en la que verdaderamente estamos interesados es esencialmente *normativa:* nos interesan las combinaciones *gramaticales,* combinaciones que son *legítimas,* que resultan ser sucesiones *bien* formadas y no defectuosas, que generan proposiciones *adecuadas*. Hay otras combinaciones posibles que estamos inclinados a pensar —combinaciones *ilegítimas* o no *ajustadas* a la gramática [*ungrammatical*] que no producen proposiciones adecuadas—. Por otro lado, en el caso del mundo no hay semejante normatividad implicada en la noción de combinación de elementos: no hay contraste entre combinaciones legítimas e ilegítimas —

sólo están las combinaciones *posibles*—. ¿Cómo podemos decir, entonces, que las posibilidades de combinación del lenguaje son las mismas que las de la realidad sin incurrir en una fea confusión acerca de la idea de posibilidad de combinación?

Wittgenstein solventa este problema eliminando cualquier distinción entre las concepciones normativa y no normativa de las combinaciones posibles en el caso del lenguaje:

> 5.4733. Frege dice: cualquier proposición legítimamente formada tiene que tener un sentido; y yo digo: cualquier proposición posible está legítimamente formada, y si no tiene sentido, esto sólo puede ser consecuencia de que no hemos dado *significado* a alguna de sus partes constituyentes.
>
> (Incluso si creemos habérselo dado).
>
> Así pues, «Sócrates es idéntico» no dice nada porque no hemos dado a la palabra «idéntico» ningún *significado* como *adjetivo.* Pues, cuando aparece como signo de identidad, simboliza de un modo y manera completamente distintos —la relación de significación es diferente—; por ello, el símbolo también es completamente distinto en los dos casos: ambos símbolos tienen en común sólo, y por un accidente, el signo.

Volveremos sobre el contraste con Frege en la siguiente sección. Las reflexiones que Wittgenstein hace en 5.4733 se hacen eco del contraste entre *signos* y *símbolos* . La noción de *símbolo* se introduce, junto con la de *expresión,* en este pasaje:

> A cualquier parte de la proposición que caracterice su sentido la llamo expresión (símbolo) (3.31).

Pero esto no deja de ser bastante oscuro, por cuanto que el significado de «caracteriza» no es aquí obvio. Nuestra apuesta más segura consiste en recurrir de modo más particular al significado de «proposición» y a la concepción de *sentido* de Wittgenstein. La noción de sentido —en relación a las figuras en general— se introduce en la siguiente afirmación:

> 2.221. Lo que una figura representa es su sentido.

Para entender 2.221 es necesario traer a la memoria el contraste entre los términos «representar» *(darstellen)* y «figurar» *(abbilden)* tal como Wittgenstein los usa en general [116] . Lo que se figura es la realidad —lo que en realidad es el caso—; lo que se *representa*, en cambio (tal como Wittgenstein suele usar el término), es un modo en el que la realidad podría ser. Consideremos la oración «Juan odia a María» y supongamos que, de hecho, Juan *no* odia a María. El hecho real, el estado real de las relaciones

entre Juan y María, se *figura* en la oración; pero lo que la oración *representa* es sólo que Juan odia a María; y esto —*que Juan odia a María*— es lo que Wittgenstein entiende como el *sentido* de la oración.

Este uso de la noción de sentido es por completo diferente del que hace Frege [117] . En el planteamiento de Frege, toda expresión lingüística con significado tiene un sentido (tal como él usa el término): el sentido de una expresión es sólo un asunto que concierne al modo en el que la referencia —la entidad cuya correlación con la expresión hace que ésta tenga significado— se hace presente. En cambio, de acuerdo con el uso de Wittgenstein, sólo las oraciones completas pueden tener sentido, y el sentido de un oración es sólo el hecho posible que representa. Wittgenstein no tiene uso alguno para la idea fregeana de sentido como *dimensión* extra del significado —un nivel de significación cognitiva que esté por encima de la referencia de una expresión—. El contraste entre el sentido y la referencia no se da para Wittgenstein entre diferentes dimensiones del significado que una *misma* expresión puede tener, sino entre *diferentes* géneros de significado que pueden tener diferentes géneros de expresión. Los nombres tienen referencia, pero las oraciones tienen sentido [118] . La elección de palabras diferentes es para subrayar la diferencia radical entre los nombres y las oraciones, una diferencia que la teoría de Frege oscurece.

Teniendo esto en mente, podemos proseguir considerando la caracterización que hace Wittgenstein de las proposiciones:

> 3.11. Usamos el signo perceptible por los sentidos (signo sonoro o escrito, etc.) de una proposición como proyección de una situación posible.
>
> El método de proyección consiste en pensar el sentido.
>
> 3.12. Llamo al signo mediante el que expresamos un pensamiento signo proposicional. Y una proposición es un signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo.
>
> 3.13. A la proposición le es propio todo lo que pertenece a la proyección; pero no lo proyectado.
>
> Por tanto, la posibilidad de lo proyectado, pero no lo proyectado mismo.
>
> En una proposición, por consiguiente, no está aún contenido su sentido, aunque sí lo está la posibilidad de expresarlo.
>
> («El contenido de una proposición» quiere decir el contenido de una proposición con sentido).
>
> En una proposición está contenida la forma de su sentido, pero no su contenido.

Estas observaciones no están exentas de cierta tensión interna, pero la idea fundamental parece ser ésta: los meros sonidos o marcas escritas (los signos en el planteamiento de Wittgenstein) no determinan por sí mismos la gramática —lo que de manera previa consideramos como el orden legítimo

de las palabras—. Es decir, los meros signos no determinan de qué maneras pueden hacerse las combinaciones gramaticales. Pero sólo una vez que se fija el rango de las combinaciones gramaticales podemos pensar en establecer correlaciones con el mundo. La proposición es aquello que tenemos cuando tenemos una ristra de signos *con el conjunto de posibles combinaciones gramaticales fijado*. Por tanto, sólo los constituyentes de la proposición —en vez del mero *signo* proposicional— pueden estar correlacionados con ítems en la realidad. En efecto, una proposición es un cierto tipo de signo *cuya sintaxis está fijada*. Al contrario que algunos usos modernos [119] , la sintaxis trae consigo más de lo que viene dado en los meros signos: podemos encontrarnos con dos ejemplos del mismo signo con diferente sintaxis; la sintaxis nos proporciona el conjunto de combinaciones.

Un símbolo es parte de una proposición en el siguiente sentido: es un signo que tiene sintaxis. Así como el signo proposicional es «perceptible por los sentidos» (3.11), «un signo es la parte del símbolo perceptible por los sentidos» (3.32). Y sólo como signos, no bastan, en general, para la sintaxis:

> 3.321. Dos símbolos distintos pueden, por tanto, tener en común el signo (escrito, sonoro, etc.); significan entonces de modo y manera distintos.

Para dos símbolos, significar de maneras diferentes (véase asimismo 3.322) consiste en tener diferente sintaxis —es decir, ser símbolos diferentes—. Y Wittgenstein deja claro que eso es algo más que tener meramente diferentes significados:

> En la proposición «Verde es verde» —donde la primera palabra es el nombre propio de una persona y la última un adjetivo— estas palabras no tienen meramente distinto significado; más bien son *símbolos distintos* (3.323).

Pero persiste aún una cierta incertidumbre acerca del contenido de la noción de símbolo; y lo mismo se aplica a la noción de proposición. Conviene considerar esto con algo más de detalle, dado que no le falta importancia en relación a la interpretación del *Tractatus* como un todo, así como a la de 5.4733. Hemos visto ya que el objetivo de introducir la noción de símbolo es centrarse en la sintaxis de la expresión: 3.323 apunta que los nombres propios y los adjetivos difieren en *sintaxis* y no sólo en significado (no sólo en los objetos que se les asignan). Y es natural que se entienda que esto presupone que puede haber expresiones con la misma sintaxis pero con

diferentes significados (así como puede haber objetos aparentemente diferentes con la misma forma —véase 2.0233—). Pero hay dos cuestiones que todavía no están resueltas. Primero: ¿podría haber expresiones que tengan sintaxis pero *no* significado —a las que no se les asigne ningún objeto—? (¿O es sólo al darle significado a un signo cuando fijamos la sintaxis?). Y segundo: ¿dónde encajan exactamente aquí las nociones de *símbolo* y *proposición?* Es decir, incluso si cabe la posibilidad de que la sintaxis quede fijada con independencia del significado, ¿basta la fijación de la sintaxis para proporcionarnos un *símbolo* o *proposición*, o sólo tenemos un símbolo o proposición una vez que el significado esté dado, así como la sintaxis?

Comencemos por la primera cuestión. Si un símbolo es un componente de las proposiciones, 3.13 sugiere con fuerza que la sintaxis de un símbolo puede fijarse sin darle significado, sin asignarle un objeto. Wittgenstein dice allí que la proposición contiene «la forma de su sentido, pero no su contenido» —es decir, seguramente su sintaxis, pero no lo que en realidad se representa—. Y la proposición —afirma— incluye «todo cuanto pertenece a la proyección» —es decir, las posibilidades de combinación, la sintaxis— «pero no lo que es proyectado» —es decir, no los aspectos particulares del mundo que se describen en una proposición con significado —. Esto parece más allá de toda duda en una observación que Wittgenstein hace un poco más adelante:

> 3.33. En la sintaxis lógica jamás está permitido que el significado de un signo desempeñe papel alguno. Aquélla tiene que poder establecerse sin que, al hacerlo, se mencione para nada el significado de un *signo; sólo* le está permitido presuponer la descripción de las expresiones.

3.33 no parece presentar aquí ninguna mácula de ambigüedad. En vez de eso, lo que parece presentar es el punto de vista oficial del *Tractatus* a propósito de nuestra *primera* cuestión —la cuestión de si la sintaxis puede fijarse sin que esté fijado el significado— [120] . En principio —e idealmente — la sintaxis puede fijarse previamente a la asignación de significado. Esto se hará meramente por medio de la fijación de reglas para combinar unos signos con otros en oraciones completas —las cuales, por supuesto, convertirán esos signos en símbolos—. La razón que lleva a pensar que éste es el punto de vista oficial de la obra es que esto es lo que se requiere si la concepción de las oraciones como modelos consiste en seguir estrictamente el ejemplo establecido por la explicación general de la representación como

figuración, de acuerdo con el cual el modelo del tribunal de París constituye un paradigma claro y útil. La explicación general de la representación establece dos sistemas paralelos —el sistema representacional, por un lado, y la realidad, por el otro— que están sometidos a la misma necesidad y que permite, por tanto, las mismas posibilidades de combinación. Si los dos sistemas son paralelos, cada uno debe ser, hasta cierto punto, independiente del otro. Y es importante insistir en esta concepción literal del punto de vista de que las oraciones son modelos, por cuanto que determina la especificidad del tipo de respuesta que da el *Tractatus* al problema kantiano acerca de la posibilidad de la metafísica. Ya en la sección cinco de la Introducción hice un esbozo de cuál es, a mi juicio, esa respuesta, pero volveré a ello en la sección 5E del capítulo quinto. La idea de que el lenguaje y la realidad constituyen dos sistemas paralelos pero sometidos a la misma necesidad parece requerir que la sintaxis sea, en principio, independiente de correlaciones entre el lenguaje y el mundo.

Sospecho que la razón principal para oponerse a esa interpretación es la idea de que implica un compromiso con el realismo [121] , tal como anteriormente lo definí —es decir, como la aceptación de la siguiente afirmación:

> (R) La naturaleza del mundo tal como es en sí mismo es por completo independiente de cualquier cosa que tenga que ver con su representación o pensamiento.

Y es razonable poner en duda que Wittgenstein fuera un realista. (Esta cuestión será considerada con más detenimiento en el capítulo sexto). Pero hasta el momento he estado interpretando las oraciones como modelos que involucran sistemas paralelos sometidos a la misma necesidad, y he sostenido que no basta con la adhesión por sí sola a ese paralelismo para vincular a Wittgenstein con el realismo (véase la sección 4B, así como la sección 2F del capítulo segundo).

Parece que nuestra primera cuestión —acerca de si la sintaxis puede fijarse sin fijar el significado— ha encontrado una respuesta clara. Pero aún sigue abierta la segunda cuestión —la cuestión de si es suficiente con fijar la sintaxis para tener un símbolo o una proposición—. Parece que a propósito de esta cuestión la evidencia no es decisiva —de hecho, es contradictoria—. Como ya hemos visto, parece que 3.13 afirma claramente que las proposiciones vienen determinadas por la sintaxis con

independencia del significado. Pero esa impresión choca, aparentemente, con el siguiente enunciado:

> 3.326. Para reconocer el símbolo en el signo uno debe fijarse en su uso con sentido *(sinnvollen)* .

Y la historia de este último enunciado hace, si cabe, más patente la apariencia de oposición. La misma idea de 3.326 aparece primero en un fragmento relativamente temprano de los *Diarios:*

> Para reconocer el signo en el signo tenemos que atender al uso *(D,* 18).

Hay sólo dos diferencias entre estas dos versiones en alemán [122] . La primera es que, en la época del *Tractatus,* Wittgenstein había introducido la nueva noción técnica de símbolo [123] ; la segunda es que *sinnvollen* —con sentido, significativo, con significado— se introduce para calificar *Gebrauch* (uso). ¿Por qué debería Wittgenstein haberse molestado en introducir eso si puede haber símbolos (incluyendo proposiciones u oraciones) sin significado?

Asimismo, poco después (como hemos visto) Wittgenstein afirma:

> Entender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera (4.024).

Y es difícil hacerse una idea de cómo podríamos entender algo que no tiene significado.

Wittgenstein hace comentarios acerca de la traducción de 3.326 en una carta a Ogden. Esos comentarios, sin embargo, no carecen de cierta ambigüedad. Son los siguientes:

> Pienso que «significativo» es correcto aquí. El significado de esta proposición es: que para reconocer el símbolo en un signo debemos mirar a cómo se *usa* ese signo con significado en las proposiciones. Es decir: debemos observar cómo se usa el signo de acuerdo con las leyes de la sintaxis lógica. Así, «significativo» significa aquí tanto como «sintácticamente correcto» *(LO,* 59).

Podemos entender que la última frase de este fragmento afirma que, en 3.326, «significativo» *(sinnvollen)* significa sólo sintácticamente correcto. Pero esto es en sí mismo problemático: eso no es lo que *sinnvollen* significa. El término significa *con sentido* o *que tiene sentido,* y ser *sinnvollen* contrasta con *no tener sentido* (que es la misma noción que aparece en 5.4733). Y tal como veremos en un momento, se usa en 3.14 con el significado precisamente de *con sentido* o *con significado* . Esto hace que

interpretar los comentarios de Wittgenstein a Ogden como un intento de reescribir 3.326, de tal manera que su consistencia con 3.14 resulte más obvia, constituya una opción bastante atractiva. Visto así, se diría que el comentario en su conjunto es una remodelación gradual del texto de 3.326 para asemejarlo a 3.14.

Pero, de hecho, la apariencia de contradicción entre 3.326 y 3.14 puede no ser en todo caso más que una apariencia. Si bien en principio, e idealmente, un símbolo puede ser introducido con anterioridad a cualquier asignación de significado, en la práctica ambas tareas se realizan con frecuencia a la vez, y aquello con lo que solemos encontrarnos son símbolos a los que ya se les ha atribuido significado. Y podemos entender que 3.326 tiene que ver con este último caso. Es fácil desorientarse en relación con la sintaxis de las expresiones en su uso efectivo (3.324). En concreto, cuando el mismo signo —el mismo tipo de marca o sonido— se usa, puede uno suponer con facilidad que la sintaxis es la misma (ésta es la preocupación que subyace a 3.323). Para evitarlo, debemos construir un simbolismo purgado de toda ambigüedad (3.325). Pero en cuanto a las palabras que ya tenemos, la clave consiste en prestar la atención apropiada a cómo las usamos (3.326). En la práctica, ésta será la única manera de aclarar su sintaxis (de ahí el «debe» de 3.326).

Con respecto a 4.024, parece como si Wittgenstein hubiera anticipado la tentación de considerar una proposición como algo que tiene significado en la siguiente observación que se añade entre paréntesis en 3.13:

> («El contenido de una proposición» quiere decir el contenido de una proposición con sentido [*sinnvollen*]).

En el contexto de 3.13, que parece tratar de decir que una proposición es una entidad meramente *sintáctica,* esto debe entenderse en el sentido de que «el contenido de la proposición» significa el contenido de la proposición *una vez que a las partes se les ha asignado un significado* .

De acuerdo con ello, pienso que el punto de vista oficial del *Tractatus* es que los símbolos, en general y, por tanto, las proposiciones (oraciones), en particular, están determinadas por su sintaxis con independencia de su significado, pero es menos dependiente de esta respuesta a nuestra segunda pregunta de lo que lo es la respuesta a la primera.

Considero también que al entender que los símbolos —y, por tanto, las proposiciones— están determinados por su sintaxis, el pasaje que

expusimos al comienzo de esta sección —5.4733—, en el que Wittgenstein traza un contraste entre su propia concepción del sinsentido y la de Frege, cobra un sentido más natural [124] . Recordemos que es aquí donde bloquea la posibilidad de una distinción entre las concepciones normativa y no normativa de la posibilidad de la combinación lingüística, y, por tanto, admite que las posibilidades de combinación en el lenguaje son las mismas que en la realidad. Wittgenstein expresa esto así:

> Cualquier proposición posible está legítimamente formada, y si no tiene sentido esto sólo puede ser consecuencia de que no hemos dado *significado* a alguna de sus partes constituyentes (5.4733).

(Debemos hacer notar que una vez más Wittgenstein parece sostener de manera explícita el punto de vista de que la sintaxis es independiente del significado. Lo que parece admitir es algo que está «legítimamente construido» —es decir, que es «sintácticamente correcto» [*LO*, 59]— que no tiene sentido porque a alguna de sus partes no se le ha asignado significado). Las dos concepciones diferentes de las proposiciones —como determinadas sólo por la sintaxis o como esencialmente poseedoras de significado— dan lugar aquí a diferentes posibilidades de interpretación de la primera cláusula. De acuerdo con la concepción meramente sintáctica de las proposiciones, lo que esa cláusula dice es esto:

> No puede haber proposiciones construidas de manera ilegítima.

Puede haber, por tanto, proposiciones sin significado. En cambio, de acuerdo con la concepción sintaxis-más-significado de las proposiciones, la primera cláusula quiere decir algo como lo siguiente:

> Nada que esté construido de manera ilegítima puede pertenecer como entidad a la categoría *proposición posible* .

Y en el resto del pasaje admite meramente que puede haber proposiciones *posibles* sin significado (es decir, proposiciones que no son reales). La primera lectura me resulta con diferencia la más natural.

La idea de Wittgenstein en 5.4733 puede explicarse como sigue, en línea con la primera lectura (es fácil hacerse una idea de cómo sería para la otra lectura). La teoría de las proposiciones (oraciones) como modelos exige que los elementos de cualquier oración posible deben ser capaces de combinarse exactamente de los mismos modos que los elementos de la realidad con los

que se corresponden. Supongamos que admitimos la existencia de oraciones gramaticalmente defectuosas [*ungrammatical sentences*] —combinaciones ilegítimas de componentes oracionales desde el punto de vista sintáctico—. Eso querría decir que los modos posibles de combinarse los componentes oracionales incluirían combinaciones *tanto* legítimas *como* ilegítimas. Si todavía queremos mantener que las oraciones son modelos, tendríamos entonces que admitir que sería este espectro más amplio de posibilidades —integrado por posibilidades tanto legítimas como ilegítimas— el que coincidiera con el conjunto de posibles combinaciones de los objetos en el mundo. Pero, en ese caso, la capacidad de las oraciones para constituirse en modelos de la realidad sería por completo independiente de su sintaxis: la sintaxis sería ahora irrelevante con respecto a la capacidad de representación de las oraciones, y éstas serían, en efecto, un género de entidad natural.

En cambio, si aceptamos que la sintaxis es relevante con respecto a la capacidad de representación de las oraciones, no podemos admitir la posibilidad de oraciones gramaticalmente defectuosas, sintácticamente ilegítimas. Si hubiera oraciones ilegítimas, tendrían que representar combinaciones *imposibles* de objetos, y si una oración pudiera representar una combinación imposible de objetos, estaríamos admitiendo que sus componentes podrían combinarse de un modo en que no podrían combinarse los elementos de la realidad con los que se correspondieran —algo que contradice la idea de que las oraciones son modelos—. Así pues, lo que pudimos haber considerado anteriormente como combinaciones ilegítimas de símbolos pueden no ser en realidad más que ristras de marcas o sonidos. Sólo tenemos una *proposición* en el sentido de 5.4733 que considero que es la lectura natural —entendida como algo capaz de representar el mundo en vez de como una mera ristra de marcas o sonidos— si se trata de una combinación de símbolos sintácticamente posible, es decir, si se trata de algo *legítimamente* construido. Es obvio que una cosa semejante no puede no tener significado —ser un sinsentido— por ser gramaticalmente defectuosa. Como consecuencia, sólo si no hay ningún objeto que haya sido asignado como el significado de alguna de sus partes puede una oración no tener significado, a pesar de estar sintácticamente bien construida. Y eso es lo que afirma 5.4733.

5.4733 tiene una gran relevancia en relación a un aspecto importante de la interpretación del *Tractatus* en su conjunto —una cuestión a la que

volveremos en el capítulo séptimo—. Vemos que Wittgenstein aboga claramente allí por lo que se ha dado en llamar una concepción «austera» [*austere*] del sinsentido (Conant, 2000, 176). La concepción «austera» consta de dos afirmaciones fundamentales [125] :

> (Au1) El sinsentido no tiene ningún sentido; no tiene una especie de sentido incoherente.
> (Au2) Lo que no tiene sentido no lo tiene porque no le ha sido asignado ningún significado, bien a todo ello como conjunto o bien a alguna de sus partes.

La sección 5.4733 enuncia (Au2) de manera explícita: Wittgenstein contrasta su punto de vista con la concepción que le atribuye a Frege, que admitiría que una proposición puede no tener sentido por estar ilegítimamente construida. Parece claro que la razón por la que Wittgenstein adopta (Au2) es que no puede hacer otra cosa si quiere mantener la tesis (OM3) de la mismidad de forma, que constituye el núcleo de su explicación del lenguaje, sin depender de la incómoda ambigüedad entre las concepciones normativa y no normativa de la combinación posible. Y la tesis (OM3) de la mismidad de forma está asimismo comprometida con una forma de (Au1): excluye la idea de una proposición sin sentido que de alguna manera represente un estado de cosas imposible —tal como vimos al final del tercer capítulo.

4D. El principio contextual y la forma general de la oración

La concepción del sinsentido expresada en 5.4733 tiene que ver con el planteamiento de Wittgenstein acerca del famoso principio contextual fregeano. Este principio recibe diversas formulaciones en uno de los primeros trabajos de Frege, *Leyes fundamentales de la aritmética*. He aquí dos de ellas:

> (PC1) No preguntar nunca por el significado de una palabra aislada, sino sólo en el contexto de una proposición (Frege, 1884, x).
> (PC2) Sólo en el contexto de una proposición tienen las palabras significado (Frege, 1884, §62).

La insistencia de Frege en este principio tiene como propósito, de acuerdo con la formulación con la que lo introduce, rechazar la idea de que el significado pueda ser algo psicológico —que el significado de las palabras pueda ser, por ejemplo, una cuestión de «ideas» en la mente de los

hablantes—. El contenido básico del principio contextual es que el significado de las palabras debe incluir siempre o depender de su gramática, de tal manera que las palabras con diferente sintaxis tienen que tener diferentes géneros de significado. Como vimos en el segundo capítulo (sección 2D), esto es fundamental para explicar la unidad de las oraciones sin que el significado tenga que ser algo psicológico. Si suponemos que la gramática de las palabras es irrelevante con respecto a su significado, no podemos considerar que la unidad y completud que constituyen las marcas distintivas de las oraciones surjan de manera natural de los componentes de las oraciones —tienen que venirles impuestas—. Y si les vienen impuestas, la unidad de las oraciones tiene que ser el producto de un acto de la mente; y si la unidad de las oraciones es el producto de un acto de la mente, parece que esa unidad que se crea tendría que ser una unidad *en* la mente; de esa manera es difícil hacerse una idea de cómo podría no ser psicológico el significado.

Pero ¿qué es lo que Frege necesita exactamente para cumplir ese propósito? Puede decirse que no necesita más que esto:

> (PC) El significado de una palabra no es otra cosa que su contribución al significado de las proposiciones legítimamente construidas en las que pueda aparecer.

Ésta parece ser la lectura de Frege que Wittgenstein hace en 5.4733 y, ciertamente, la formulación de (PC1) no requiere más (aunque también puede leerse como una expresión del mismo pensamiento que aparece en [PC_2]). Es importante tener claro que, aunque esto sugiere —sólo porque parece abrir un espacio para proposiciones *ilegítimamente* construidas— una concepción del sinsentido que no concuerda con la cláusula (Au2) de la concepción «austera» del sinsentido considerada en la última sección, ni siquiera esa lectura conduce a una violación de (Au1). Es habitual, después de todo, adscribirle a Frege, junto con una u otra versión del principio contextual, un principio que podemos llamar principio de composicionalidad:

> (PCom) El significado de una proposición está determinado nada más que por el significado de sus partes junto con su modo de combinación.

Se sigue de esto y de (PC) que una combinación *ilegítima* de palabras no tendría significado en absoluto —en vez de tener una especie de significado

incoherente—; así, está en línea por completo con la cláusula (Au1) de la concepción «austera» del sinsentido.

Aunque para los propósitos por los que se justifica la introducción del principio por parte de Frege, podría ser suficiente con una versión del principio contextual en línea con (PC) [126] , no es así para Wittgenstein. Como hemos visto, la insistencia de Wittgenstein en la mismidad de forma —la mismidad de posibilidades de combinación— entre el lenguaje y el mundo le lleva a eliminar cualquier margen para diferenciar las combinaciones legítimas de palabras de las ilegítimas: se ve obligado a sostener que sólo hay combinaciones legítimas: las supuestas combinaciones ilegítimas no son en realidad combinaciones de palabras —son meros ensamblajes de marcas o sonidos—. Como consecuencia, Wittgenstein parece aceptar la interpretación fuerte (más literal) de (PC_2):

> 3.3. Sólo la proposición tiene sentido; sólo en el contexto de una proposición tiene un nombre significado.

La primera cláusula expresa aquí la discrepancia de Wittgenstein con respecto a Frege a propósito de la noción de sentido (que vimos antes, en la sección 4C): el sentido es el género de significado que tienen las oraciones en su conjunto —no es una dimensión del significado como lo era para Frege—. La segunda cláusula expresa la versión fuerte del principio contextual.

¿Por qué insiste Wittgenstein en esa versión? Puede ser que el razonamiento sea el siguiente: lo que no puede admitir es que pueda haber combinaciones *ilegítimas* de palabras. Pero quizá si las palabras pudieran aparecer aisladas —no en combinaciones proposicionales legítimas—, pudieran aparecer entonces asimismo en combinaciones ilegítimas. Al fin y al cabo, ¿qué es una combinación ilegítima de palabras aparte de una sucesión de ocurrencias aisladas de esas mismas palabras? Así pues, es razonable pensar que Wittgenstein tiene que negar que las palabras puedan aparecer aisladas.

Esto puede parecer absurdo: está claro que las palabras pueden aparecer aisladas —¿por sí solas?—. En particular, puede parecer que esos usos aislados están presupuestos en el mero hecho que confiere su objetivo a la unidad de las oraciones. Lo relevante a propósito de las oraciones como tales es que no son meras listas de palabras: a diferencia de una lista de palabras, son completas y unitarias. Pero eso parece presuponer que las

palabras pueden aparecer sin estar en oraciones —es decir, como palabras en una lista—. ¿No es obvio, entonces, que las palabras pueden aparecer en listas y, por tanto, no en oraciones completas?

Éste es un argumento poderoso, pero no parece suficiente para dejar a Wittgenstein desarmado. He aquí lo que Wittgenstein dice acerca de las *expresiones* (palabras, símbolos):

> 3.311 Una expresión presupone las formas de todas las proposiciones en las que puede ocurrir. Es la marca característica común de una clase de proposiciones.
>
> 3.312 Por ello se la representa mediante la forma general de las proposiciones que caracteriza.
>
> Y de esta forma la expresión será ciertamente *constante* y todo lo demás *variable.*

Wittgenstein enuncia aquí una concepción de la relación entre palabras y oraciones que es distinta de la que aparece presupuesta en la objeción. De acuerdo con Wittgenstein, las palabras no son *ingredientes* de las oraciones, sino *marcas características comunes* de clases de oraciones. Una palabra no es algo que se tome de algún lugar y se combine con otras cosas para formar una oración, sino sólo algo que tiene en común toda una gama de oraciones. Si eso es así, entonces, cuando una palabra aparece en una lista no puede decirse que aparezca fuera de una oración: más bien, escribir una palabra en una lista es una manera de agrupar todas las oraciones en las que aparece. O como Wittgenstein afirma:

> Una expresión se representa entonces por medio de una variable cuyos valores son las proposiciones que contiene la expresión (3.313).

En esta concepción, cuando lo que vemos es sólo la expresión en una lista, tendemos a malinterpretar lo que estamos viendo: en realidad sólo estamos viendo parte de lo que se nos representa —lo que tienen en común todas las oraciones de las que la expresión puede ser parte, y no el hecho de que siempre hay otras partes de esas oraciones—. Para explicitar esto, podemos usar la forma «...*E*...» como una manera de indicar cualquier oración de la cual la expresión «*E*» pueda formar parte. En ese caso, dondequiera que encontremos la expresión «*E*» aparentemente aislada (como en una lista), lo que en realidad tendremos será algo de la forma «...*E*...». Veamos entonces una lista de palabras que normalmente podrían escribirse como sigue:

«Sócrates»
«es»

«idéntico».

Si ésta es realmente una lista de *palabras (expresiones* o *símbolos,* tal como Wittgenstein entiende esas nociones), es la misma lista que en nuestra nueva notación sería escrita así:

«...Sócrates...»»
«...es...»
«...idéntico...».

Si concebimos de esta manera las listas de palabras, entonces no son ejemplos de situaciones en las que las palabras aparezcan aisladas, fuera del contexto de las oraciones. Más bien, hacer una lista de palabras es sólo una manera de hacer una lista de gamas de oraciones.

Conviene detenerse por un momento en la noción de «contexto» que está en juego en 3.3. Cuando Frege escribe que «sólo en el contexto de una proposición tiene una palabra significado», la palabra «contexto» [*context*] traduce *Zusammenhange,* cuyo significado literal es *trabazón* . Y Wittgenstein usa la misma palabra en su formulación del principio contextual en 3.3. Wittgenstein tiene ahí en cuenta la etimología. Recordemos que en su explicación de la relación entre objetos y hechos atómicos en la estructura básica del mundo, Wittgenstein anota:

> 2.03. En el hecho atómico, los objetos están entrelazados [*hängen*] unos con otros como los eslabones de una cadena.

Y al ocuparse del correlato lingüístico de los hechos atómicos —las llamadas oraciones *elementales* — escribe:

> 4.22. Una proposición elemental consta de nombres. Es una trabazón [*Zusammenhange*], una concatenación [*Verkettung*] de nombres [127] .

Acabamos de ver que Wittgenstein considera que todas las expresiones pueden presentarse como variables, es decir: cada expresión es lo común o constante en diversas oraciones cuya parte restante es variable. Toda expresión puede, por tanto, presentarse como una variable *proposicional* — en la que la variable indica la gama de oraciones («proposiciones») que tienen esa expresión en común (3.313-3.314)—. (Nótese que el uso que hace Wittgenstein de la noción de «variable proposicional» difiere del contemporáneo. Nosotros actualmente usamos el término para referirnos a la serie de letras por las que sustituimos las oraciones completas al

formalizar argumentos —habitualmente *«p»*, *«q»* y *«r»*— . Wittgenstein considera, sin embargo, que toda expresión ordinaria es asimismo una «variable proposicional» [3.313]).

Tomemos, por ejemplo, el nombre «Sócrates». Este nombre puede aparecer en combinación con un predicado monádico (como, por ejemplo, «es feo», «es sabio» o «es sarcástico») para formar una oración simple [128] . Podemos indicar la gama completa de tales oraciones —todas las oraciones que combinan el nombre «Sócrates» con un predicado monádico— usando una variable en lugar de los predicados monádicos. Indicaremos entonces la gama completa con la expresión *«f* Sócrates», que es una variable proposicional. Los valores de esta variable son todos ellos oraciones en las que el nombre «Sócrates» aparece en combinación con un predicado monádico. Por supuesto, podemos reemplazar aquí el nombre «Sócrates» por una variable —cuya función será representar, por así decirlo, la gama completa de los nombres—. La expresión resultante podrá ser transcrita como *«fx»* . Esta expresión es a su vez una variable proposicional: indica la gama completa de las oraciones que consisten en un único nombre en combinación con un predicado monádico. Todas las oraciones de esa gama son valores de esa variable.

Ése es el tipo de proceso que se describe en 3.315:

> 3.315. Si convertimos una parte constituyente de una proposición en una variable, hay una clase de proposiciones que son todas ellas valores de la proposición variable resultante. En general, esta clase depende todavía de lo que nosotros, por convención arbitraria, entendamos por partes de esta proposición. Pero si convertimos en variables todos aquellos signos cuyo significado se determinó de modo arbitrario, tenemos todavía tal clase. Pero ésta ya no depende de convención alguna, sino sólo de la naturaleza de la proposición. Corresponde a una forma lógica, a una protofigura lógica [*Urbild:* premodelo] [129] .

Todas las oraciones que son valores de una variable proposicional de esta clase son oraciones de un tipo específico: por ejemplo, oraciones que consisten en un predicado monádico en combinación con un nombre, u oraciones que consisten en un predicado diádico en combinación con dos nombres o en dos oraciones unidas por «y» u otras conectivas. Pero parece que deberíamos ser capaces de hacer una formulación en términos más generales —algo que sea común a *todas* las oraciones—. Sin esto, puede ser que tengamos dudas acerca de la coherencia de la propia idea de oración como tal [130] . Ésta sería la forma *general* de la oración.

Que esa forma general de las oraciones exista es algo de crucial importancia en el *Tractatus.* Wittgenstein discute la cuestión en el contexto de su tratamiento de la lógica, y en ese contexto nos ocuparemos nosotros de ella en el próximo capítulo. Pero conviene adelantar algunos detalles de esa discusión para vincularla con las afirmaciones acerca del principio contextual con las que se introduce la idea de la variable proposicional. En esa discusión posterior Wittgenstein afirma dos cosas:

> (G1) La forma general de [la] proposición es: tal y tal es el caso (4.5).
> (G2) La forma proposicional general es una variable (4.53).

(G2) es una nueva expresión de lo que Wittgenstein dice acerca de las expresiones en general en 3.311-3.316. La forma proposicional general —la forma general de la oración— es lo común a toda oración. Y lo común a toda oración puede representarse mediante una variable que puede ser sustituida por cualquier oración.

En este contexto cabe subrayar las diferencias entre (G1) en la traducción de Ogden y en la alternativa que proponen Pears y McGuinness:

> La forma general de una proposición es: así es como están las cosas [131] *.

La versión de Ogden es sin duda preferible en este punto: su «tal y tal» [*such and such*] es una traducción fiel del alemán *so und so* y proporciona una idea precisa de una variable [132] . «Tal y tal» (como el alemán *so und so)* es una expresión encaminada a ser reemplazada por una especificación más precisa: es una variable en lenguaje ordinario [133] .

Wittgenstein elabora un argumento a favor de la idea de que hay una forma general de la oración (en 4.5). Se trata de un argumento que parece apartarse de la mera concepción de que sin esa forma general, la idea de oración sería en general incomprensible; y parece depender de sus precisas aseveraciones acerca de la lógica, de tal manera que lo consideraremos en detalle en ese contexto. Pero parte de la importancia de esa cuestión podrá apreciarse en el contexto de la teoría general del lenguaje que aparece en el *Tractatus* —la teoría de que las oraciones son modelos—. Pues si hay una forma general de la oración —una forma común a todas las oraciones—, ello no podrá ser sino algo que ninguna oración podrá figurar, dado que, en general, ninguna figura puede figurar su propia forma. De igual manera, se sigue de la concepción general del lenguaje que nada que sólo pueda ser

descrito mediante la descripción de la forma general de la oración será descriptible. Esta cuestión adquirirá una importancia fundamental cuando Wittgenstein se ocupe del estatuto de la filosofía.

4E. El análisis y las oraciones elementales

La afirmación central de la concepción del *Tractatus* acerca del lenguaje es que las oraciones son modelos semejantes al del tribunal de París. En particular, esto significa que los elementos de las oraciones deben tener las mismas posibilidades de combinación que los ítems de la realidad con los que se correspondan. Pero ¿sostiene de verdad Wittgenstein que *todas* las oraciones son modelos? Y ¿considera que toda parte de toda oración está correlacionada con algo en la realidad con lo que comparte las mismas posibilidades de combinación?

La respuesta a ambas cuestiones es que no. Su afirmación de que las oraciones son figuras o modelos (en 4.01, por ejemplo) debería ser comparada con la de que cualquier hecho puede ser o no ser el caso, mientras que todo o demás permanece igual (en 1.21). 1.21 parece aplicarse sin restricción a cualquier tipo de hecho, pero en realidad Wittgenstein sólo lo entiende en relación a los hechos *atómicos:* es sólo que en primera instancia debe usarse una noción más general de hecho. Asimismo, aunque pueda parecer que la afirmación aparentemente general de que las oraciones son figuras o modelos se aplica a todas las oraciones, en realidad Wittgenstein no tiene necesidad de sostenerla para cualquier género de oración, y considero que está claro que no lo hace así; en realidad le basta con que se aplique a una clase muy limitada de oraciones: aquellas que llama oraciones *elementales* . En la mayor parte de los casos podemos tratar la «teoría de la figura» —la teoría de que las oraciones son modelos— en sentido estricto como una teoría que sólo vale para las oraciones elementales. Esto explica la siguiente secuencia:

> 3.2. En una proposición, un pensamiento puede expresarse de tal manera que a los objetos del pensamiento les correspondan elementos del signo proposicional.
>
> 3.201. A estos elementos los llamo «signos simples» y a la proposición «completamente analizada».
>
> 3.21. A una configuración de signos simples en un signo proposicional le corresponde una configuración de objetos en una situación.

3.21 enuncia, en efecto, el supuesto crucial de la mismidad de forma (OM3); el contexto deja claro que se supone que sólo se aplica a oraciones que no consisten más que en «signos simples». 3.201 indica asimismo que no todas las palabras de una oración son «signos simples», dado que parece que algunas oraciones no estarán «completamente analizadas» y tendrán componentes que podrán ser objeto de análisis. Es decir, algunas de las palabras de la oración no analizada no podrán ser consideradas «signos simples».

Wittgenstein afirma aquí que en principio es posible que haya oraciones que consistan por completo en «signos simples». Sólo esas oraciones serán modelos en sentido estricto, si bien la posibilidad de describir el mundo mediante el lenguaje dependerá de la posibilidad de analizar las oraciones ordinarias en términos de oraciones básicas, oraciones elementales que no consten más que de «signos simples». Pero ¿qué es un «signo simple»? La respuesta a esta pregunta está contenida en las siguientes dos secciones:

> 3.23. La exigencia de la posibilidad de los signos simples es la exigencia de la determinación del sentido.
>
> 3.24. Una proposición que trata sobre un complejo está en una relación interna con una proposición que trata sobre una parte constituyente de aquél.
>
> Un complejo sólo puede darse mediante su descripción y ésta será una descripción ajustada o no ajustada. La proposición en la que se habla de un complejo no será, si éste no existe, un sinsentido, sino simplemente falsa.
>
> Que un elemento proposicional significa un complejo es algo que puede verse a partir de una indeterminación de las proposiciones en las que ocurre. *Sabemos* que todavía no está todo determinado por esta proposición. (El signo de generalidad *contiene*, en efecto, una protofigura).
>
> La contracción de un símbolo de un complejo en un signo simple se puede expresar mediante una definición.

Vemos aquí que Wittgenstein se compromete con las siguientes afirmaciones:

> (i) El sentido tiene que ser determinado.
>
> (ii) El sentido sólo puede ser determinado si hay signos simples.
>
> (iii) Las oraciones que contienen signos que están por complejos son evidentemente indeterminadas.

Hay aquí tres cosas cuyo sentido puede no ser lo suficientemente obvio: en primer lugar, no está claro en qué consiste la «determinación» de la que habla Wittgenstein. En segundo lugar, tampoco está claro qué son los «complejos». Y, por último, no resulta por completo diáfana la naturaleza del argumento contenido en (i)-(iii).

El tipo de indeterminación que interesa aquí a Wittgenstein puede descubrirse si se reflexiona acerca de la afirmación entre paréntesis: «El signo de generalidad *contiene*, en efecto, una protofigura». Lo obvio de esto —expresado aquí por en énfasis en *«contiene»* — está claramente supuesto para subrayar lo obvio del carácter indeterminado de las oraciones que contienen signos para complejos. Dado que en la sección anterior nos ocupamos de 3.315 (fuera de orden, estrictamente hablando), hemos encontrado ya la noción de «protofigura» o premodelo *(Urbild)* . Una protofigura en este sentido es algo como *«x* es sabio» o *«fx»,* que resultan de sustituir una o todas las partes de la oración por variables. La notación (lógica) estándar contiene de hecho una protofigura en este sentido. Por ejemplo, «Todo es *F»* se traduce como «∀*x Fx»* (o *«(x) Fx»);* y «Algo es *F»* se traduce como «∃ *x Fx»* . Las protofiguras aquí contenidas son indeterminadas en el sentido de que son *inespecíficas: «x* es sabio» no dice quién en particular es sabio; *«fx»* no dice qué objeto particular tiene qué cualidad particular. De hecho, es este carácter inespecífico el que asegura que las oraciones que involucran generalidad no sean literalmente figuras o modelos: no consisten en elementos correlacionados con ítems de la realidad (ni tampoco son, como veremos en la sección 5C de capítulo quinto, simplemente compuestos —conjunciones o disyunciones— de oraciones que consisten en elementos correlacionados con objetos de la realidad).

(i) ha de entenderse entonces como la afirmación de que el sentido no puede ser inespecífico a la manera en que para Wittgenstein lo son las «protofiguras». Pero ¿qué puede significar *eso?* La interpretación natural es que significa que los usos de esas protofiguras inespecíficas —por ejemplo, en expresiones de generalidad— sólo pueden tener sentido en virtud de que esas protofiguras sean variables que puedan en principio ser sustituidas por oraciones *específicas* . Es decir, el uso de esas protofiguras no es en realidad otra cosa que una manera de indicar una gama de oraciones específicas. Esto coincide más o menos con la idea ordinaria de que afirmaciones generales como «Todo es *F»* o «Algo es *F»* sólo pueden ser verdaderas en virtud de afirmaciones más específicas de la forma *«a* es *F»* .

Wittgenstein parece pensar que la obvia falta de especificidad de las expresiones de generalidad *muestra* que las oraciones que «mencionan» complejos carecen de especificidad de la misma manera. Esto parece exigir que las oraciones que «mencionan» complejos deban contener a su vez

expresiones de generalidad. Y esto sólo tiene una interpretación natural en el contexto histórico del *Tractatus* . Una expresión que mencione un complejo debe recibir un tratamiento similar al de una descripción definida, algo de la forma «El *F*» (donde *F* es singular). Frege dio a tales expresiones el tratamiento de términos singulares —es decir, expresiones que sólo tienen significado en virtud de que están correlacionadas con algo en el mundo—. Pero Russell, en su teoría de las descripciones, las entendió como portadoras de cuantificadores; es decir, de generalidad (véase capítulo segundo, sección 2C) [134] . Para Russell, una expresión de la forma «El *F*» equivale en significado a «Hay exactamente una cosa que es *F,* y esa cosa...». Una característica de la teoría de Russell es que cuando no hay nada que satisfaga la descripción —cuando no hay *F* —, la oración que contiene la frase no deja de tener significado —a diferencia de lo que ocurre en el planteamiento de Frege (dejando aparte la noción fregeana de «sentido»)—, sino que es falsa (porque *no* hay exactamente una cosa que sea *F)* . Esto coincide con lo que aquí afirma Wittgenstein:

> La proposición en la que se habla de un complejo no será, si este no existe, un sinsentido, sino simplemente falsa (3.24).

Y la conexión con Russell se hace, si cabe, más diáfana posteriormente en el libro:

> 5.526. Se puede describir el mundo totalmente por medio de proposiciones completamente generalizadas, esto es: sin coordinar, por tanto, de antemano ningún nombre con un objeto determinado.
>
> Y después, para llegar a la manera habitual de expresarse, a continuación de una expresión como «Hay un *y* sólo un *x* tal que...», se tiene que decir simplemente: «y ese *x* es *a*» .

Así, Wittgenstein parece simplemente asumir que las expresiones que están aparentemente por complejos reciben un tratamiento apropiado mediante un esquema semejante al que usa Russell para las descripciones definidas —aunque quizá con una ligera modificación—. Ésta consiste en que no parece que a Wittgenstein le hubiera agradado considerar un «complejo» como una cosa. Parece más adecuado atribuirle el punto de vista de que, allí donde un profano puede ver un «complejo», él sólo ve los componentes y los hechos acerca de su organización —o más bien: sólo que hay *algunos* componentes organizados de ciertas maneras—. Por tanto, afirma:

2.0201. Todo enunciado sobre complejos se puede descomponer en un enunciado sobre sus partes constituyentes y en las proposiciones que describen los complejos de manera completa.

Wittgenstein parece asumir sin necesidad de argumentos que las oraciones acerca de «complejos» deben ser analizadas por medio de algún uso de la generalidad. Dado que la notación de la generalidad siempre contiene la inespecificidad de las «protofiguras», y que la inespecificidad de las «protofiguras» es a su vez una indicación de la posibilidad de que sean sustituidas por expresiones específicas, se considera que el hecho de que las expresiones que están por complejos tengan que ser analizadas por medio de la generalidad muestra que tiene que haber «signos simples». Y, dado que los «signos simples» contrastan aquí con las expresiones que están por complejos, los «signos simples» deben ser expresiones que están por entidades simples —es decir, por *objetos.*

Si esto es correcto, no hay ningún argumento aquí a favor de la existencia de entidades simples —los *objetos* introducidos en 2 y siguientes —. El argumento que tenemos aquí parece *presuponer* un contraste entre «complejos» y entidades simples, y estar interesado en mostrar meramente a continuación que, en principio, debe ser posible que haya *signos* para las entidades simples: es decir, los nombres a partir de los cuales están construidas las oraciones completamente analizadas. Esto quiere decir que el argumento a favor de la existencia de los objetos, en el sentido de las proposiciones 2 y ss., sólo debe depender de los rasgos generales de la teoría del lenguaje del *Tractatus* —en particular, de la suposición de que el lenguaje y el mundo deben compartir la misma forma—. Y, de hecho, de acuerdo con mi interpretación, el argumento de 2.02 acerca de la sustancia y las siguientes secciones sólo dependen de los rasgos generales de la teoría del lenguaje del *Tractatus* (ver capítulo primero, sección 1D).

Las secciones 3.23-3.24 tienen entonces que ocuparse de un problema diferente. Y no es difícil percatarse de cuál debe ser ese problema: se trata del problema de que las palabras de nuestras oraciones ordinarias simplemente no están por ítems del mundo que tengan el mismo ámbito de combinaciones posibles que las palabras y cuyo ámbito de combinaciones posibles constituya la forma misma del mundo —es decir, las posibilidades últimas de combinación de cosas—. De hecho, no tenemos mucha idea de los objetos con los que las palabras tendrían que estar correlacionadas para que hubiera este tipo de relación. La cuestión que subyace a 3.23-3.24 es,

entonces, simplemente la afirmación de que el hecho de que la gramática superficial de nuestro lenguaje ordinario no llegue a cumplir las exigencias de la teoría de que las oraciones son modelos no constituye ninguna objeción para la teoría misma —ni para que nuestro lenguaje ordinario tenga significado—. Wittgenstein considera que nuestro lenguaje ordinario está perfectamente dotado de significado [135] :

> Todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están, tal como están, ordenadas de manera lógicamente perfecta (5.5563).

En vez de renunciar a la teoría de las oraciones como modelos o poner en duda el carácter significativo de nuestro lenguaje ordinario, Wittgenstein piensa que debemos entender las palabras que usamos cotidianamente como portadoras de generalizaciones implícitas cuyas instancias consisten en último término en signos para objetos simples enlazados los unos con los otros como los eslabones de una cadena. Wittgenstein sintetiza a continuación su planteamiento acerca del lenguaje ordinario:

> 4.002. El hombre posee la capacidad de construir lenguajes con los que se pueda expresar cualquier sentido sin tener ni idea de cómo y de qué significa cada palabra. Del mismo modo que se habla sin saber cómo se producen los sonidos individuales.
>
> El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no es menos complicado que éste.
>
> Es humanamente imposible extraer de él, sin mediación alguna, la lógica del lenguaje.
>
> El lenguaje disfraza el pensamiento. Y lo hace en verdad de un modo tal que uno no puede inferir a partir de la forma externa de la vestimenta la forma del pensamiento vestido con ella; pues la forma externa de la vestimenta está diseñada con unos objetivos completamente distintos de los de dejar que se reconozca la forma del cuerpo.
>
> Las convenciones tácitas para la comprensión del lenguaje ordinario son enormemente complicadas.

4F. PREDICADOS Y RELACIONES

Estamos ahora en posición de entender con más claridad la teoría general de Wittgenstein. El lenguaje es capaz de representar la realidad en virtud de la posibilidad de que haya oraciones que consistan únicamente en signos simples —nombres— de aquellos objetos cuyas posibilidades de combinación constituyen las posibilidades últimas del mundo. Wittgenstein despacha con desdén las cuestiones relativas a la naturaleza de esos objetos —cuestiones que van más allá de lo necesario para su teoría—, pero hay una cuestión que puede parecer apremiante y respecto de la cual hay dudas

acerca de si llegó a formarse un punto de vista: ¿se incluyen las cualidades y las relaciones entre los objetos de Wittgenstein? En términos del viejo debate: ¿es Wittgenstein «realista» o «nominalista» en cuanto a las cualidades y las relaciones? [136] . (En el debate tradicional, el *realista* sostiene que los «universales» —cualidades y relaciones— existen en el sentido de que son cosas —objetos—, mientras que el nominalista lo niega y pretende explicar el lenguaje que parece referirse a universales como basado en una complicada manera de usar las expresiones lingüísticas). Téngase en cuenta que este uso del término «realismo» sólo está tangencialmente conectado con el uso del término en el que entra en contraste con «idealismo», como, por ejemplo, en el capítulo primero, sección 1F.

La visión de Wittgenstein a este respecto puede resultar confusa e inconsistente a primera vista. La dificultad se origina por lo que afirma en textos que, si bien no forman parte del *Tractatus*, sí son relevantes para comprenderlo. En 1913 escribió:

> (a) He cambiado mi punto de vista acerca de los complejos «atómicos»: ahora considero que las cualidades, relaciones (como el amor), etc. ¡son todas ellas cópulas! *(CL*, 24).

Y también:

> (b) Los indefinibles son de dos tipos: nombres y formas. Las proposiciones no pueden consistir en nombres solos, no pueden ser clases de nombres *(NL*, 96).

Pero en 1915 escribió:

> (c) Las relaciones, propiedades, etc., también son *objetos (D*, 61).

Y hay constancia de que, poco después de su retorno a la filosofía (en algún momento entre 1930 y 1931), ofreció la siguiente explicación de la proposición 2.01 del *Tractatus* («Una situación [un estado de cosas] es una combinación de objetos [cosas]»):

> (d) Por «objetos», etc., entendemos aquí cosas tales como un color, un punto en el espacio visual, etc. Los «objetos» también incluyen relaciones; una proposición no son dos cosas conectadas por una relación. «Cosa» y «relación» están en el mismo nivel. Los objetos están entrelazados como en una cadena [137] *(WLC*, 120).

Éste es el puzle. A juzgar por (a) y (b), en 1913 Wittgenstein consideraba que las cualidades y las relaciones *no* son objetos, y que era necesaria otra cosa aparte de los nombres para que hubiera oraciones. Pero en 1915, al

igual que tiempo después de la redacción del *Tractatus*, parece haber decidido que las cualidades y las relaciones sí *son* objetos. Esto podría ser atribuido a un mero cambio de parecer si no fuera por un importante fragmento hacia la mitad del *Tractatus:*

> 3.1432. No digas: «El signo complejo *"aRb"* dice que *"a* está en la relación *R* con *b"*», sino más bien: *«Que "a"* está en la relación *R* con *"b"* dice *que "aRb"*» .

Esto parece expresar (entre otras cosas) exactamente la doctrina de (b): parece que el símbolo *«R»* no funciona como el *nombre* de una relación, sino como una de las maneras de las que pueden relacionarse los dos nombres *«a»* y *«b»* . Y, de hecho, 3.1432 se asemeja a esta afirmación de 1913, de la cual parece derivarse en último término:

> En *«aRb», «R»* parece un sustantivo, pero no lo es. Lo que se simboliza en *«aRb»* es que *R* ocurre entre *a* y *b (NL,* 98).

Llegados a este punto parece que estamos ante una secuencia cronológica en verdad desconcertante. Nos encontramos con que Wittgenstein sostiene en 1913 una concepción a la que renuncia en 1915 sólo para volver a ella en la versión final de la obra (hacia 1918); sin embargo, en el curso académico de 1930-1931 cambia de opinión una vez más (haciendo uso todavía de las imágenes del *Tractatus)* . Esto sugiere un grado de indecisión e inseguridad acerca de una cuestión relevante que no resulta fácil atribuirle a Wittgenstein.

En realidad, no hay tal anomalía, a pesar de que el sentido de lo que Wittgenstein hace no es completamente obvio. Empezaré tratando de aclarar la postura del *Tractatus* antes de considerar los pasos del proceso que Wittgenstein sigue hasta adoptarla. El resultado será que el proceso no implica ninguna vacilación especial.

Para empezar, debemos tener en cuenta qué se ha entendido tradicionalmente por cualidades y relaciones: se trata de entidades que están correlacionadas (de alguna manera) con predicados: predicados monádicos en el caso de las cualidades y predicados poliádicos en el caso de las relaciones. A la vista de ello, la primera cosa que debemos hacer es distinguir dos preguntas: una pregunta semántica y una pregunta ontológica, que, sin embargo, están relacionadas:

> (PS) ¿Hay predicados en las oraciones elementales?
> (PO) ¿Hay alguna cualidad o relación entre los objetos fundamentales?

Comencemos por la pregunta semántica (PS). Para darle una respuesta debemos saber qué es un predicado. En el sentido más neutral, un predicado es lo que queda de una oración una vez que se han eliminado uno o varios de los nombres que contiene [138] . Está claro que entre las oraciones elementales debe haber predicados en ese sentido mínimo si es que las oraciones elementales contienen nombres. Dado que una oración debe ser algo *más* que un nombre, debe haber algo que permanezca en la oración una vez que el nombre haya sido eliminado. Así, está claro que cualquiera que plantee (PS) debe tener en mente un sentido de «predicado» menos mínimo que el anterior. Podemos calificar de *rico* [*rich*] a ese sentido del término «predicado» y darle la siguiente explicación: un predicado (en sentido rico) es un *componente básico de la oración, no análogo al nombre, que produce una oración completa cuando se combina de la manera apropiada con uno o varios nombres* . Quienes piensan que hay un contraste lingüístico fundamental entre los nombres y los predicados (entre «sujeto» y predicado en la vieja terminología) consideran que incluso las oraciones más básicas contienen predicados en ese sentido rico.

Wittgenstein claramente no está de acuerdo:

> 4.22. Una proposición elemental consta de nombres. Es una trabazón [*Zusammenhang*], una concatenación [*Verkettung*] de nombres.

Lo que 4.22 (tal como (d) afirma) parece querer decir es que no necesitamos nada aparte de los nombres para ensamblar los elementos de una oración: los nombres se entrelazan por sí mismos unos con otros. Por tanto, si «predicado» se entiende en sentido rico —como un componente de la oración *no análogo a los nombres* —, entonces en las oraciones elementales no hay predicados.

Esto puede resultar desconcertante, dado que Wittgenstein usa sin problemas las letras predicativas de la moderna lógica de predicados (por ejemplo, en 3.1432). Pero el uso de esas letras predicativas no requiere más que el sentido *mínimo* de «predicado». Podemos hacer un desarrollo explícito de la cuestión de la siguiente manera: supongamos que las oraciones elementales son sólo ristras de nombres, como las siguientes tres:

(1) *abcdef*
(2) *nbcdef*
(3) *mbcden*

Puede decirse que (1) y (2) tienen una forma común: ambas representan la combinación de un objeto *(a* y *n,* respectivamente) con los objetos *b, c, d, e* y *f* . Podemos usar perfectamente la letra *«F»* para simbolizar lo que tienen en común y luego, siguiendo la notación moderna con la que estamos familiarizados, representar el hecho reescribiéndolo así:

(1a) *Fa*
(2a) *Fn*

Puede decirse que ahora ambas oraciones tienen la forma *«Fx»* . Una vez más podemos ver que (1) y (3) comparten la misma forma: ambas representan combinaciones de de pares de objetos *(a* y *f,* y *m* y *n,* respectivamente) con los objetos *b, c, d* y *e* . Una vez más podemos usar «*R*» para simbolizar lo que comparten y reescribir (1) y (3) como sigue:

(1b) *aRf*
(3b) *mRn*

Ahora puede verse que tanto (1) como (3) tienen la forma *«xRy»*. En (1a), (2a), (1b) y (3b), las letras *«F»* y *«R»* no funcionan como nombres, sino que son expresiones funcionales en un sentido particular: representan oraciones completas como funciones de ciertos nombres seleccionados. Así, *«Fa»* representa la oración *«abcdef»* como una función del nombre *«a»*, mientras que *«aRf»* representa *«abcdef»* como una función de dos nombres: *«a»* y *«f»* [139] . (Con respecto a esta idea de la oración como función de uno o más nombres, véase 3.318 y 4.24: esta cuestión recibirá mayor atención en la sección 5B del capítulo quinto). El uso de «*R*» en 3.1432 es absolutamente compatible con esto: aparece allí como un modo de simbolizar lo común susceptible de ser compartido por otras oraciones —incluso por aquellas que, al menos en principio, pueden ser expuestas como consistiendo en meras ristras de nombres.

¿Quiere decir esto que las oraciones en las que intervienen letras predicativas no pueden ser elementales? ¿Debemos decir que *«aRb»*, tal como, por ejemplo, aparece en 3.1432, no es una oración elemental? Hay aquí una cuestión delicada a propósito de la relación entre oraciones y notaciones. Si atendemos a cómo *«F»* es introducida sobre la base de (1) y (2) y «*R*» sobre la base de (1) y (3), podemos comprobar que esas letras predicativas no son más que modos convenientes para representar fragmentos de oraciones —técnicas diseñadas para hacer obvio lo que es

común—. Así, podemos considerar (1a) y (2a) como modos de escribir (1) y (2), y (1b) y (3b) como modos de escribir (1) y (3). Dado que, por hipótesis, (1), (2) y (3) son a su vez oraciones elementales, (1a), (2a), (1b) y (3b) son también oraciones elementales, si bien no están escritas de tal manera que se muestren los nombres de los que constan. Mientras tengamos claro lo que estamos haciendo, éste parece un modo perfectamente legítimo de describirlas.

Así pues, aun si en las oraciones elementales no hay predicados en el sentido *rico* del término (como un componente básico de la oración no análogo a los nombres), puede haber todavía un uso legítimo de las letras predicativas de la lógica de predicados como funciones del género relevante de nombres a oraciones. Y parece perfectamente legítimo considerar elementales al menos algunas oraciones en las que se usan las letras predicativas familiares.

Volvamos ahora a la cuestión ontológica (PO). Así como la respuesta a (PS) depende de lo que se entienda por «predicado», la respuesta a (PO) dependerá justamente de lo que se entienda por «cualidad» y «relación». Es natural interpretar las cualidades y relaciones como los correlatos ontológicos de los predicados, entendiendo «predicado» en el sentido *rico:* es decir, podemos definir las cualidades y las relaciones como correlatos de componentes básicos de la oración *no análogos a los nombres.* Si definimos así «cualidad» y «relación» e interpretamos lo *no análogo a los nombres* desde el punto de vista de la concepción de los nombres de Wittgenstein, entonces la respuesta de Wittgenstein es inequívoca, dado que es indudable que no acepta la existencia de esos componentes básicos de las oraciones no análogos a los nombres.

Pero una concepción diferente de los nombres daría lugar a una concepción diferente de lo que debe entenderse por *no análogo a los nombres* . Y basta con mirar a Frege para encontrar esa concepción diferente de los nombres. Frege reserva el término «nombre» («nombre propio» estrictamente hablando) para uno de los dos géneros básicos de expresiones suboracionales; como vimos en el capítulo segundo, diferencia los nombres en el sentido en el que él los concibe de las «expresiones para conceptos» o predicados. Este contraste entre géneros básicos de expresiones suboracionales se corresponde con un contraste entre géneros básicos de entidad. Frege reserva el término «objeto» para los referentes de los nombres (en su sentido de «nombre») y usa el término «concepto» para

los referentes de los predicados; entiende los objetos (en su sentido de «objeto») como «saturados» o completos y los «conceptos» (en su sentido de «concepto») como «insaturados» o incompletos. Si estas dos distinciones —entre nombres (en el sentido de Frege) y predicados y entre entidades «saturadas» e «insaturadas»— son válidas, pueden servirnos para definir las cualidades y las relaciones. Las cualidades y las relaciones todavía pueden ser definidas como referentes de predicados en el sentido *rico*, es decir: serán referentes de expresiones básicas *no análogas a los nombres* (como antes), pero lo que se entienda por *no análogo a los nombres* se establecerá en relación con la concepción de los nombres de Frege y no con la de Wittgenstein. Es decir, podemos definir las cualidades y las relaciones como entidades *insaturadas* cualquiera que sea el sentido de «insaturado» de Frege [140] .

4.22 —que es semejante a las explícitamente ontológicas 2.01 y 2.03— no excluye, al menos de manera obvia, que algunos de los nombres de Wittgenstein se refieran a esas entidades «insaturadas». No hay a primera vista ninguna razón por la que un nombre tractariano no pueda ser un nombre *no análogo a los nombres* en el sentido de Frege. Puede ser que las expresiones que Wittgenstein entiende como nombres puedan clasificarse exactamente en dos tipos, y tipos de exactamente los géneros correctos: aquellos que Frege consideraría análogos a los nombres y aquellos que consideraría no análogos a los nombres. Y puede ser también que una distinción semejante pueda hacerse a propósito de las entidades que Wittgenstein entiende como objetos, algunas de las cuales habrían sido clasificadas por Frege como «saturadas» y otras como «insaturadas».

Lo que sí *es* excluido de manera obvia por 4.22 es la idea de que todos los nombres tractarianos pueden ser análogos a nombres en el sentido de *Frege* y que todos los objetos a los que se refieren los nombres de Wittgenstein podrían ser entidades *saturadas* . Pues eso supondría aceptar simultáneamente las tres afirmaciones siguientes:

(i) Una oración puede constar sólo de *nombres* .
(ii) Todos los nombres son *análogos a nombres* en el sentido de Frege.
(iii) Ninguna oración puede constar sólo de expresiones *análogas a nombres* en el sentido de Frege de «análogos a nombres».

Y es obvio que esas tres afirmaciones constituyen un conjunto inconsistente.

En el planteamiento de Frege hay una única distinción crucial que debe hacerse entre las entidades que se correlacionan con los diversos componentes de las oraciones del tipo más básico; y sólo obtendremos una oración completa del tipo más básico cuando tengamos algo constituido de la manera apropiada a partir de expresiones componentes de ambas clases. Pero aunque Frege pensó que las oraciones más básicas están constituidas en último término de elementos pertenecientes a sólo dos categorías fundamentales, no es ésa la única manera en la que podemos pensar que están construidas las oraciones. Podemos suponer que hay una variedad mayor de géneros fundamentales de componentes de oraciones básicas de lo que admite esta sencilla asimetría fregeana. Diferentes géneros de expresiones fundamentales pueden admitir géneros de complementos totalmente diferentes para formar oraciones. Pero incluso esta más abigarrada concepción de la composición de las oraciones es compatible con la consideración de las cualidades y las relaciones como objetos en el sentido de Wittgenstein si se hace una adecuada modificación de nuestra concepción de lo que son las cualidades y las relaciones. Podríamos suponer que entre la gran variedad de géneros diferentes de objetos que se correlacionan con los diversos géneros de expresiones fundamentales, hay una razón de principio para señalar dos en particular; y dado que (como puede suceder) las expresiones lingüísticas que se corresponden con los objetos de esas dos categorías particulares mantienen una estrecha proximidad con ciertas palabras ordinarias para cualidades y expresiones relacionales, podríamos legítimamente llamar *cualidades* y *relaciones* a los objetos de esas dos categorías. Esto supondría romper o matizar la conexión tradicionalmente establecida entre los conceptos de *cualidad* y *relación*, por un lado, y la relativamente simple categoría gramatical de los predicados, por el otro. Pero podría proporcionarnos, sin embargo, un modo de incluir las cualidades y relaciones entre los objetos del *Tractatus* . Y esto sería asimismo consistente con 4.22 (así como con 2.01 y 2.03).

Así pues, parece que se nos presentan al menos dos modos en los que Wittgenstein pudo adoptar una postura realista —esto es: aceptar que los objetos del *Tractatus* incluyen cualidades y relaciones— consistente con su afirmación de que las oraciones más básicas constan sólo de nombres. Pudo adoptar el punto de vista fregeano, de acuerdo con el cual la unidad de las oraciones depende de una única clase particular de asimetría; o pudo suponer que hay diversos géneros de complementariedad, lo que permite

que la unidad de las oraciones se realice de diferentes maneras, sin que las nociones de cualidad y relación hagan otra cosa que señalar lo distintivamente común en esa variedad [141] .

El *Tractatus* se sitúa en un terreno neutral entre esos dos puntos de vista. De hecho, tal vez esa neutralidad sea deliberada: no faltan razones para pensar que Wittgenstein consideraba que la determinación última de la naturaleza de los objetos ha de ser algo que no puede establecerse *a priori* —es decir, antes de que se lleve a cabo un análisis detallado del lenguaje—. Ésta parece ser la interpretación de Frank Ramsey (insinuada en Ramsey [1923] y abiertamente expuesta con argumentos en [1925b, 133]). Y parece que el propio Wittgenstein asintió a ella en 1929 (*WVC*, 42) [142] .

Asimismo, no es sólo que el *Tractatus* sea neutral con respecto a la naturaleza fundamental de los objetos a los que se refieren los nombres de las oraciones elementales: no hay nada en 3.1432 que perturbe esa neutralidad. En particular, no hay aquí nada que implique *negar* que haya cualidades y relaciones entre los objetos —dado meramente que las cualidades y las relaciones no están definidas como los referentes de expresiones que no son análogas a los nombres en el sentido de Wittgenstein—. Por todo lo que sabemos, *«a»* o *«b»* pueden referirse a una cualidad o a una relación; y *«R»* puede ser sustituida por un componente común de las oraciones que incluya nombres para cualidades y relaciones.

Con todo esto en mente, ¿qué relato podemos hacer para estructurar la historia del pensamiento de Wittgenstein? Parece que, en 1913, consideraba que las cualidades y las relaciones no estaban incluidas entre los objetos a los que se refieren los nombres: en vez de eso, las cualidades y las relaciones parecen ser *formas* [143] . (Este punto de vista supone en sí mismo un cambio significativo, tal como el texto (b) sugiere: convirtiendo las cualidades y las relaciones en «cópulas» o formas, Wittgenstein pretendió eliminar la necesidad de introducir un componente copulativo *adicional* que constituyera la argamasa que mantiene unidos a los objetos) [144] . Pero hacia 1915, y al parecer de ahí en adelante —sin que el *Tractatus* supusiera, tal como hemos podido ver a partir del texto, ninguna interrupción— no parece tener ningún problema en considerar las cualidades y las relaciones como objetos. Da la impresión de que el siguiente texto (procedente también de las *Notas sobre lógica* de 1913) señala un momento fundamental en su transición:

> Pero la forma de una proposición simboliza de la siguiente manera: consideremos símbolos de la forma *«xRy»;* a ellos corresponden en primer lugar pares de objetos, de los cuales uno tiene el nombre *«x»* y el otro el nombre *«y»*. Los *x* e *y* mantienen diversas relaciones entre sí, y la relación *R*, entre otras, se da entre algunos, pero no entre otros. Determino ahora el sentido de *«xRy»* estableciendo que: cuando los hechos se comportan en relación con *«xRy»* de tal manera que el significado de *«x»* está en la relación *R* con el significado de *«y»*, entonces digo que (los hechos) son «de igual sentido» que la proposición *«xRy»;* en caso contrario, son «de sentido opuesto»; correlaciono los hechos con el símbolo *«xRy»* dividiéndolos entre los de igual sentido y los de sentido opuesto. A esta correlación corresponde la correlación del nombre y el significado. Ambas son psicológicas. Así, entiendo la forma *«xRy»* cuando sé que discrimina el comportamiento de *x* e *y* de acuerdo con si están o no en la relación *R*. De esta manera extraigo de entre todas las relaciones posibles la relación *R*, al igual que con un nombre extraigo su significado de entre todas las cosas posibles [145] *(NL*, 104).

Hay dos cosas llamativas en este pasaje. Una es que Wittgenstein traza un estrecho paralelismo entre la definición del significado de los nombres y la definición del significado de las «formas»: cada tipo de elemento de la oración tiene significado en virtud de una correlación psicológica arbitraria. La otra es la idea de que el significado de al menos algunas partes de las oraciones está definido en términos de una correlación entre oraciones, por un lado, y hechos especificados como «de igual sentido» y «de sentido opuesto», por el otro. Consideremos por separado cada una de estas dos cuestiones destacadas.

Anteriormente, en las *Notas sobre lógica (NL*, 96; texto (b)), Wittgenstein había insistido en que hay dos tipos de «indefinibles»: los nombres y las formas. Ésta es la única distinción fundamental entre géneros de expresiones básicas que es paralela, si no idéntica, a la distinción de Frege entre las expresiones completas y las incompletas [146] . Pero la observación de este pasaje posterior *(NL*, 104) de que hay una semejanza fundamental entre los dos tipos de «indefinibles» nos lleva a pensar que la distinción puede no ser tan fundamental como parecía. En ese caso, podemos asimilar esos dos géneros de «indefinibles» en una sola categoría y llamarlos meramente *nombres* . Y eso es lo que Wittgenstein parece hacer.

Pero si eso fue lo que Wittgenstein hizo, debemos ser cuidadosos y no exagerar la magnitud de la transición aquí contenida. No es que Wittgenstein mantuviera la misma concepción (básicamente fregeana) tanto acerca de los nombres como de los objetos desde 1913 en adelante, con la diferencia de que más tarde pasó a considerar que algunas expresiones que había incluido entre las «copulativas» eran, después de todo, nombres en

ese sentido original, y que algunas entidades «insaturadas» estaban incluidas entre los objetos («saturados»). Se trata más bien de que modificó su concepción de los nombres y de los objetos: pensó que, al menos por lo que a sus propósitos concernía, no había ninguna diferencia fundamental entre las expresiones que originalmente había concebido como objetos y las que originalmente había concebido como «copulativas». Y, de la misma manera, pensó que tampoco había ninguna diferencia fundamental, al menos por lo que concernía a sus propósitos, entre las entidades que en un principio había considerado objetos y aquellas que previamente se había sentido inclinado a distinguir de los objetos. Es bastante exagerado decir que el cambio de parecer de Wittgenstein es verbal más que sustancial; pero al menos no hay el género de diferencia sustancial que se suele considerar que hay entre los «realistas» y los «nominalistas» a propósito de los universales.

Wittgenstein pudo haberse sentido inclinado a modificar su concepción de la naturaleza de los nombres y de los objetos debido al contenido fundamental de su propia explicación del significado de las formas que figura en el pasaje de las *Notas sobre lógica* que he citado. Un rasgo destacable de esa explicación es que aclara de manera explícita y consciente el significado de las formas en términos de su contribución a las oraciones completas de las que pueden formar parte; constituye, por supuesto, una parte importante de la concepción de Frege que lo mismo valga para cualquier tipo de expresión suboracional: de hecho, subraya la cuestión con especial interés en relación a los términos singulares (lo que llama «nombres propios»). Si a Wittgenstein no le preocupaba especialmente la cuestión del contraste entre las entidades «saturadas» y las «insaturadas» (sin entrar a considerar qué puedan ser exactamente esas entidades), podemos imaginarle reflexionando sobre el principio contextual de Frege y desarrollando el siguiente planteamiento: la concepción que aquí (en *NL*, 104) se ofrece acerca del significado de las formas puede generalizarse hasta el punto de proporcionarnos las bases de una explicación del significado de *todas* las expresiones fundamentales —incluyendo aquéllas previamente llamadas «nombres» *en contraste* con las llamadas «formas»—. Es decir, podemos concebir a Wittgenstein como asimilando el principio contextual de Frege de manera más concienzuda que antes, y considerando que *todas* las expresiones fundamentales tienen significado en

virtud de una distinción entre los hechos que son «de igual sentido» y los que son «de sentido opuesto».

Hay otras dos características de la explicación del significado de las formas que presentan las *Notas sobre lógica* que conviene señalar. La primera es su concepción de la relación entre el sujeto determinante del significado y el mundo. El sujeto determinante del significado puede ser concebido como viendo el mundo, por un lado, con todos sus hechos, independientemente del lenguaje, y como albergando oraciones, por otro lado, listas para correlacionarse con esos hechos. Esta idea de un acceso a los hechos independiente del lenguaje parece derivarse de Russell: no se conserva en el *Tractatus* [147] .

Sin embargo, la otra característica notable de la explicación del significado de las formas sí se conserva. Ésta es que el significado, incluso de las partes de las oraciones más básicas, se explica sólo en términos de la diferencia que introducen con respecto a la verdad o la falsedad de las oraciones en las que pueden aparecer. Los hechos «de igual sentido» son aquellos que hacen que las oraciones en cuestión sean *verdaderas,* y los hechos «de sentido opuesto» son aquellos que hacen que las oraciones en cuestión sean *falsas* . Y se supone que esa diferencia es suficiente para establecer completamente el significado de las expresiones relevantes. Éste es el vínculo profundo que subyace entre la explicación de las oraciones elementales como modelos y la explicación de las oraciones compuestas como funciones de verdad de oraciones elementales, que es el tema que ocupa buena parte del capítulo quinto [148] .

4G. La solución a los problemas heredados de Frege y Russell

La llamada «teoría de la figura» —la teoría de que las oraciones son modelos, a semejanza de las representaciones de accidentes de tráfico que se hacían en los tribunales de París— fue concebida como un intento de resolver los problemas que tuvieron que afrontar Frege y Russell en el campo de la filosofía del lenguaje. Wittgenstein percibió con claridad que era la única solución posible a esos problemas: esa convicción subyace a su idea de que no hay ninguna manera de hacer filosofía sin verse afectado por las paradojas que debe afrontar la teoría de la figura.

Dijimos en el capítulo anterior que Wittgenstein opera con estos dos supuestos fundamentales:

> (Corr) El lenguaje depende para tener significado de correlaciones entre ítems lingüísticos e ítems extralingüísticos.
>
> (Obj) Los ítems extralingüísticos con los que esos ítems lingüísticos tienen que estar correlacionados para que el lenguaje tenga significado son ítems del mundo (objetos).

Y se plantean, a la vista de ellas, dos problemas fundamentales:

> (P1) ¿Qué ítems lingüísticos deben correlacionarse con cosas del mundo para que el lenguaje tenga significado?
>
> (P2) ¿Cómo se explica la unidad de las oraciones?

El problema (P1) se relaciona en particular (en el contexto de la nueva lógica desarrollada por Frege y Russell) con tres categorías de expresiones lingüísticas: términos singulares aparentes, predicados y oraciones. En el caso de la primera, la dificultad consiste en lidiar con el hecho de que ciertos términos singulares aparentes pueden parecer dotados de significado a pesar de que no haya ningún objeto real en el mundo con el que estén correlacionados. (Esto es parte de lo que en la sección 2C del capítulo segundo llamé el problema de la *delgadez del significado)* . Wittgenstein sigue aquí a Russell al limitar el ámbito de los términos singulares genuinos a aquellos para los cuales ese problema no puede plantearse. Sus términos singulares —los nombres que se combinan en oraciones elementales— se correlacionan con objetos que existen necesariamente. Otros términos singulares aparentes no son en realidad términos singulares, sino que tienen significado a la manera de las descripciones definidas entendidas según la concepción de Russell de las descripciones definidas: las oraciones con descripciones definidas contienen aserciones de existencia, por lo que son simplemente falsas en vez de no tener significado.

Se plantea un problema si los predicados se correlacionan con ítems del mundo. Si los ítems del mundo tienen un carácter distintivo de tal manera que sean capaces de explicar la gramática de los predicados correspondientes, entonces nos surgen dificultades al tratar esos ítems como objetos —las dificultades que le surgieron a Frege a propósito del concepto *caballo*—. Por otro lado, si seguimos a Russell y damos a los predicados el mismo tratamiento que hemos dado a los nombres, entonces tendremos problemas para explicar cómo los predicados son capaces de combinarse con los términos singulares para formar oraciones completas. Pienso que la

solución de Wittgenstein se vuelve explícita una vez que se considera que el significado de *todas* las expresiones no consiste más que en la diferencia que establecen entre la verdad y falsedad de las oraciones en las que aparecen.

Y, al igual que ocurre con las oraciones completas, si consideramos que están correlacionadas con objetos del mundo, parece que tenemos que elegir entre dos extrañas teorías: por un lado, está la teoría de Frege, que establece una correlación entre las oraciones y los valores de verdad —lo Verdadero y lo Falso—, que son entidades de un tipo peculiar; por otro lado, de acuerdo con la teoría inicial de Russell, las oraciones están correlacionadas con proposiciones: la oración «Ottoline ama a Bertie» estará correlacionada, por ejemplo, con la proposición de que Ottoline ama a Bertie. El problema consiste entonces en explicar en qué sentido existe la proposición cuando la oración es falsa, dado que la existencia real de la proposición parece depender de que Ottoline ame en la realidad a Bertie. Una vez más, Wittgenstein esquiva estos problemas mediante la negación de que las oraciones estén correlacionadas con algo. Todo lo que debe haber en común entre una oración y la realidad que figura es una *forma:* es decir, sus elementos deben ser capaces de adoptar las mismas combinaciones posibles que los objetos con los que se correspondan. No es necesario postular hechos falsos que se correspondan con las oraciones falsas.

Bastará con lo dicho en relación al problema (P1). La solución que ofrece el *Tractatus* al problema (P2) es devastadoramente sencilla. La dificultad que se les planteaba tanto a Frege como a Russell era que tenían que explicar la unidad distintiva y la completud de las oraciones en términos de algo externo al lenguaje. Pero no así Wittgenstein. Esto se debe a que, para Wittgenstein, las oraciones mismas —al igual que las figuras— son *hechos* . Un hecho es una entidad del mundo que posee una unidad distintiva: se trata, para ser exactos, del mismo tipo de unidad que poseen las oraciones. Pero Wittgenstein no tiene la necesidad de explicar la unidad de las oraciones en términos de una supuesta unidad previa de los hechos: en vez de eso, las oraciones mismas poseen esa unidad, en tanto que ellas mismas son hechos de la misma manera que cualquier hecho del mundo. Esto significa que no es necesario nada más para explicar la unidad de las oraciones.

La unidad de las oraciones tampoco es algo que se construya. Es aquí donde entra en juego la apasionada insistencia de Wittgenstein al respecto

en la carta en la que trata acerca del principio contextual. Dado que, para Wittgenstein, las palabras sólo tienen significado en sentido estricto en el contexto de una oración, resulta que esas mismas palabras no pueden ocurrir salvo en oraciones. Así, las oraciones no se construyen de partes que puedan aparecer aisladas; las oraciones están compuestas de partes que siempre han sido parte de ellas. No hay, por tanto, ninguna necesidad de entender cómo deben agruparse las partes de una oración de una manera que garantice la completud y la unidad del resultado: sólo aparecen en una entidad que tenga ya las necesarias completud y unidad.

4H. La metafísica del « Tractatus»

En el capítulo primero distinguimos los siguientes principios metafísicos fundamentales del *Tractatus:*

> (T1) Las unidades orgánicas básicas del mundo son hechos.
> (T2) Los hechos son diferentes de las cosas.
> (T3) Los hechos son bien hechos atómicos o bien combinaciones de hechos atómicos.
> (T4) La existencia de un hecho atómico es independiente de la existencia de cualquier otro hecho atómico.
> (T5) Los hechos atómicos son combinaciones de objetos.
> (T6) Qué hechos atómicos son posibles está determinado por la naturaleza de los objetos.
> (T7) Es esencial a un objeto que pueda combinarse con otros objetos, de cualquiera de las maneras en las que le sea posible, para formar hechos atómicos.
> (T8) Nada es esencial a un objeto más allá del hecho de que pueda combinarse con otros objetos, de cualquiera de las maneras en las que le sea posible, para formar hechos atómicos.
> (T9) Los objetos existen necesariamente.
> (T10) Es necesario que sólo sean posibles aquellos hechos atómicos que son, de hecho, posibles.

El grueso de estos compromisos se deriva directamente de la teoría de que las oraciones son modelos. (T1) es, en último término, una consecuencia del supuesto de la identidad de forma. Como hemos visto (sección 4C), este supuesto lleva a Wittgenstein a insistir en que los nombres no pueden adoptar combinaciones que no puedan adoptar los objetos con los que se corresponden: no puede haber combinaciones ilegítimas de palabras. Y parece difícil insistir en la idea de que no puede haber combinaciones ilegítimas de nombres sin insistir en que los nombres sólo pueden aparecer en combinaciones legítimas —es decir, en oraciones —. Pero si los nombres sólo pueden aparecer en oraciones y el ámbito de combinaciones posibles de nombres debe ser el mismo que el de

combinaciones posibles de objetos (tal como requiere (OM3)), entonces los objetos sólo pueden aparecer en combinación con otros objetos, en hechos. Esto significa que un objeto no puede existir con independencia de todos los demás objetos o de los hechos; si alguna entidad puede existir con independencia de otras entidades del mismo género, entonces tendrá que ser un hecho. Así, si hay unidades orgánicas básicas en ese sentido, sólo podrán ser hechos. Obtenemos, por tanto, una confirmación condicional de (T1): (T1) es verdad *si* hay unidades orgánicas básicas.

Que los hechos —o, al menos, los hechos atómicos— sean esas unidades orgánicas básicas exige que sean independientes los unos de los otros. La idea de que son independientes los unos de los otros está vinculada con otros dos principios básicos de la metafísica del *Tractatus:* (T3) y (T4). La defensa de esos dos principios depende, hablando en sentido estricto, no meramente de la teoría de que las oraciones son modelos —dado que esa teoría sólo se aplica directamente a las oraciones elementales—, sino también del planteamiento del *Tractatus* acerca de la lógica. Así pues, nos ocuparemos de esos dos supuestos en el siguiente capítulo. Que haya *algún* contraste, sin embargo, entre los hechos atómicos y otros tipos de hechos viene exigido por la idea de que no toda oración está «completamente analizada», esto es: no toda oración del lenguaje cotidiano consiste únicamente en nombres para objetos cuyas posibilidades de combinación son las posibilidades fundamentales del mundo.

(T2) y (T5) reflejan el hecho de que hay un problema distintivo acerca de la unidad de la proposición. Esta cuestión pone a Frege y a Russell ante una de las principales dificultades a las que tendrá que enfrentarse cualquier teoría del lenguaje que se oriente al mundo: la unidad de una oración es diferente de la unidad de cualquier otro tipo de cosa y parece reclamar un tipo especial de explicación. En las teorías del primer Russell y en el *Tractatus*, la unidad de las oraciones debe ser entendida en términos de la unidad de un género especial de entidad del mundo objetivo —las proposiciones «objetivas» en las primeras teorías de Russell y los hechos en las de Wittgenstein—. El problema desaparece en el planteamiento de Wittgenstein, como hemos visto, gracias a su insistencia (derivada de (OM3)) en que las propias oraciones son hechos. Por todo ello, ofrece una explicación de en qué consiste que un hecho esté unificado. La unidad de un hecho no consiste, de acuerdo con Wittgenstein, en la presencia de un elemento copulativo especial —una suerte de pegamento predicativo, por

así decirlo— que establece una trabazón entre los demás elementos. Más bien, la unidad de un hecho consiste simplemente en que los objetos aparezcan, como siempre hacen, en el tipo especial de combinación con otros objetos que son los hechos. Éste es el sentido de (T5), que es el trasunto metafísico de 4.22.

(T6) se sigue de los compromisos del *Tractatus* acerca de la naturaleza de la sustancia, en combinación con la idea de que las posibilidades fundamentales no son otra cosa que las posibilidades de combinación de los objetos que se corresponden con los nombres en las oraciones completamente analizadas. La teoría de la representación del *Tractatus* exige que las únicas posibilidades que puedan ser representadas sean las posibilidades de combinación de los correlatos objetivos de los elementos de los modelos: la disposición alternativa es sólo la concepción de la teoría acerca de la posibilidad alternativa. Y la teoría de la sustancia es lo que produce (T7)-(T10).

En el capítulo primero nos ocupamos del argumento en el que Wittgenstein fundamenta su concepción de la sustancia. Como vimos allí (sección 1D), los supuestos específicos que el argumento exige son los siguientes:

> (a) En el caso básico, una oración es una combinación (el encaje de unos elementos con otros) de símbolos (nombres).
>
> (b) En el caso básico, para que una oración tenga sentido deben darse dos condiciones:
>
> (i) Sus símbolos deben estar correlacionados con objetos en el mundo.
>
> (ii) Debe ser posible que los símbolos se combinen de la manera en la que aparecen combinados en la oración.
>
> (c) Es posible que los símbolos constituyentes de una oración estén combinados como lo están y correlacionados con los objetos con los que lo están, si y sólo si es posible que los objetos correspondientes estén combinados de la misma manera en la realidad.

Lo que aquí tenemos no es otra cosa que la concepción básica de los modelos aplicada al caso de las oraciones. Y, de hecho, como vimos en el capítulo primero, el texto mismo de ese argumento se refiere a la teoría de la representación; lo que en apariencia exige que haya objetos que satisfagan las condiciones de (T7)-(T10) es la siguiente supuesta consecuencia de que no haya ninguno:

> 2.0212. Sería entonces imposible trazar una figura del mundo (verdadera o falsa).

Se diría entonces que los diez supuestos metafísicos básicos del *Tractatus*, con la excepción de (T1), (T3) y (T4), se siguen de la teoría

expuesta en el libro acerca de la manera en la que las oraciones más básicas representan el mundo. Y se hará patente en el siguiente capítulo que (T1), (T3) y (T4) se siguen de su planteamiento acerca de la lógica.

Parece claro también que la metafísica de las proposiciones iniciales del *Tractatus* (las encabezadas por 1 y las primeras de las encabezadas por 2) puede fundamentarse en la filosofía del lenguaje de las proposiciones 3 y 4, sin que sea obvio *si* es realista *o* idealista. De hecho, la simetría de cualquier noción de mismidad, incluyendo la que entra en juego en el supuesto de la mismidad de forma, (OM3), sugiere que la idea de la co-ordinación del lenguaje y el mundo es neutral con respecto a la cuestión del realismo.

---

104 . * *In the proposition the thought is expressed perceptibly through the senses* .

105 . ** *In a proposition a thought finds an expression that can be perceived by the senses* .

106 Al menos eso parece. Se puede pensar que 4.04 se compromete con la posibilidad de un análisis que no está presente en (M3): al fin y al cabo, una «posibilidad de distinguirse» [«distinguish*able*» en el original] en vez de «distinguido». La resolución final de este asunto tendría que tomar en cuenta la concepción de Wittgenstein de la relación entre las oraciones del lenguaje ordinario y las oraciones elementales (que son lo que alcanzaría el análisis): ver la sección 4E. Mi punto de vista es que cualquier diferencia entre «distinguido» y «posibilidad de distinguirse» resultará no ser relevante una vez que tengamos claro lo que ocurre en el análisis. Las oraciones del lenguaje ordinario resultarán una vez analizadas bien meros compuesto lógico-proposicionales de oraciones elementales o bien (al menos en la abrumadora mayoría de los casos) oraciones cuantificadas cuyas instancias serían oraciones elementales. Pienso que, en el primer caso, los elementos ya están ahí para ser distinguidos y no son meramente distinguibles. Y, en el segundo caso, no son ni siquiera distingui*bles*, dado que las oraciones cuantificadas no son meras sumas o productos lógicos de oraciones elementales de acuerdo con el planteamiento de Wittgenstein (véase la sección 5C del capítulo quinto).

107 La referencia parece ser a Hertz (1894, §418), donde se afirma que un sistema es un modelo dinámico de otro sólo si «el número de coordinadas del primer sistema es igual al número del segundo».

108 Otros pueden incluir la tendencia a pensar que las expresiones que «mencionan» un complejo (3.24: discutido en la sección 4E) funcionan como los nombres y que, en general, enmascaran la complejidad del lenguaje ordinario (ver la sección 4E); y el hecho de que toda palabra en el lenguaje ordinario sea con frecuencia *símbolos* diferentes (3.323; discutida en 4C).

109 He usado aquí «figurada» [*depicted*] y «figuración» [*depiction*] en lugar del «representado» [*represented*] y «representación» [*representation*] de Ogden para traducir *abbilden* y *Abbilden* del alemán. Para la exposición general, véase la sección 3B del capítulo tercero y en este mismo capítulo la sección 4C.

[110] Nótese que Wittgenstein aquí usa *darstellen* («representar» [*represent* en el original]) donde esperábamos que usara *abbilden* («figurar» [*depict* en el original]).

[111] Escribo aquí «la exhiben» [*show it forth*] en lugar de la forma que usa Ogden [*exhibit it*] para preservar en inglés el paralelismo en alemán de este pasaje con 2.172. «Representar» [*represent*] traduce de manera apropiada *darstellen*» [*N. del T.:* el paralelismo se mantiene en la traducción española, en la que «la exhiben» aparece tanto en 2.172 como en 4.212].

[112] Una vez más, «representar» [*represent*] traduce *darstellen* .

[113] La concepción del lenguaje de Wittgenstein parece anticipar aquí la popularizada por Quine (1960, cap. 2) y Donald Davidson (1984a). Quine y Davidson sitúan la traducción o interpretación radical en un lugar central de su manera de entender el lenguaje. La traducción o interpretación es *radical* si se lleva a cabo sin dar por supuesto nada más acerca del lenguaje que ha de ser traducido o interpretado que aquello que tiene que suponerse para que el lenguaje pueda ser considerado un lenguaje. Un intérprete radical abordará un lenguaje del que no conozca nada simplemente basándose en lo que pueda observar acerca de los hablantes y del mundo desde esa posición de ignorancia; y seguirá procedimientos racionales para terminar en situación de enunciar, en su propio lenguaje, el significado de cualquier oración del lenguaje objeto de la interpretación. Quine y Davidson sostienen que es en la interpretación radical donde vemos realmente el lenguaje tal como es. De ahí que estén comprometidos con esta idea: «(Int. R) No hay nada que pueda descubrirse sobre el significado de las palabras de cualquier lenguaje que no pueda ser descubierto, en principio, por alguien que parta de la evidencia disponible sin entender ese lenguaje y proceda por medio de una especie de construcción teórica racional que está también disponible sin que se entienda ese lenguaje». Esto se asemeja al supuesto central de Wittgenstein de que cualquier lenguaje que pueda representar el mundo debe tener la misma forma que el mundo. (Por supuesto, no pretendo sugerir que no haya diferencias entre Quine y Davidson en relación a la interpretación radical. Ambos parecen diferir, en particular, en su manera de entender el punto de partida —en su concepción del tipo de observación del mundo de la que parte la interpretación: a esto se refiere en parte Davidson [1984b]—, y pienso que Davidson se muestra aquí más próximo a Wittgenstein que Quine).

[114] Johnston (2007b) interpreta estas afirmaciones como claros indicios de realismo, aunque no entiende el realismo en el sentido en el que se define en (R).

[115] Es la atención a esto lo que hace que Wittgenstein parezca acercarse más a Davidson.

[116] Ver la sección 3B del capítulo tercero.

[117] Acerca de la noción de Frege, véase la sección 2C del capítulo segundo, y más en general Morris (2007, cap. 2).

[118] El uso que hace Wittgenstein puede estar más próximo al de Russell: véase (Russell, 1910, 158). Russell asocia «sentido» [*sense*] con *dirección* [*direction*]; algo que Wittgenstein adopta en *TLP,* 3.144.

[119] Incluyendo aparente (y sorprendentemente) a Potter (2000, 164).

[120] Éste es también el punto de vista de Johnston (2007b). La concepción opuesta aparece, por ejemplo, en Pears (1987, 88).

[121] Johnston (2007b) parece interpretar que esto requiere una forma de realismo; pero tal vez el realismo que tiene en mente no es tan fuerte como el de (R).

[122] Las palabras traducidas «Tenemos que tener en cuenta el uso» [*we have to attend to the use*] en los *Diarios* son las mismas que se traducen «Debemos considerar el [...] uso» en el *Tractatus* . Pienso que «tener en cuenta» [*attend to*] es preferible (en alemán es *achten);* la interpretación que sugeriré en un momento será ligeramente favorable a «ha de» antes que a «tiene que» (como una manera mejor de expresar una necesidad práctica más bien que metafísica).

[123] La noción aparece en el *Prototractatus (PTLP,* 3.2013 —la antesala de *TLP,* 3.2 y 3.21).

[124] ¿En qué parte de la obra de Frege aparece la concepción a la que Wittgenstein se opone? Tal vez aquí: «Sin embargo, no sólo la denotación, sino también el sentido, pertenece a todos los nombres correctamente formados a partir de nuestros signos» (Frege, 1893, §32).

[125] Estas dos ramificaciones de la concepción «austera» del sinsentido aparecen distinguidas en Morris y Dodd (2008); he descubierto desde entonces que una distinción bastante parecida se encuentra en Glock (2004, 222), aunque desde una perspectiva totalmente diferente.

[126] Dejo de la lado aquí la cuestión de si basta con eso para afirmar que los números son objetos, tal como hace Frege (1884, §§55-63) —incluso si hay fundamento para pensar que ésa fue la razón más importante por la que el propio Frege abrazó el principio.

[127] Ogden traduce *Zusammenhang* por «conexión» [*connexion*] (Pears y McGuinness tienen «nexo» [*nexus*]), y *Verkettung* por «concatenación» [*concatenation*] (la palabra latina *catena,* por supuesto, significa «cadena» [*chain*]); he modificado ligeramente la traducción para que la etimología sea más patente.

[128] Los ejemplos de predicados que estoy usando aquí son simples, pero sólo por facilitar la exposición. No pretendo negar que «Si *x* es humano, entonces *x* es mortal» sea un predicado monádico, y de hecho, por lo que nos interesa aquí, me parece que ese predicado complejo puede sin ningún problema ser considerado como un predicado monádico. Para (algunas de) estas cuestiones, véase Dummett (1981, 27-33). Estos problemas se plantean de nuevo en la sección 4F.

[129] Compárese con Russell (1984, 98).

[130] Éste es el tipo de argumento en el que Wittgenstein se basó más tarde: véase *IF,* I, §66.

131 . * *The general form of a proposition is: This is how things stand* .

[132] El propio McGuinness sugiere: «Tal y tal combinación (de objetos) es el caso» (McGuinness, 2002a, 78), a pesar de proponer una alternativa en colaboración con Pears.

[133] En este contexto, es irónico que Fogelin se las haya tenido que ver y desear para explicar el funcionamiento del demostrativo en «Ésta es la manera como están las cosas» [*This is how things stand*] (Fogelin, 1987, 48); en alemán no hay demostrativos.

[134] Nótese que Wittgenstein parece claramente haber vinculado la complejidad y la generalidad en la discusión de los *Diarios,* de la que derivan estas observaciones del *Tractatus (D,* págs. 63-64).

[135] Compárese: «Pero esto seguramente esté claro: las únicas proposiciones que la humanidad usa tendrán sentido tal como están y no esperan a un análisis futuro para adquirir sentido» *(D,* pág. 62). Éste es uno de los aspectos en los que Russell malentendió el *Tractatus:* «El señor Wittgenstein está preocupado por las condiciones de un lenguaje lógicamente perfecto —no se trata de que cualquier lenguaje sea lógicamente perfecto ni de que nos consideremos capaces, aquí y ahora, de construir un lenguaje lógicamente perfecto, sino de que toda la función del lenguaje consiste en tener significado, y sólo cumple esa función en la medida en la que se aproxime al lenguaje ideal que postulamos» (Russell, 1922, 8).

[136] El debate se remonta al principio de la discusión del *Tractatus* . Simplificando (hay diferencias sutiles entre los distintos puntos de vista), puede decirse que Ramsey (1923), Stenius (1960) y McGuinness (2002b) le atribuyen una postura realista, mientras que Anscombe (1971), Ishiguro (1969) y Ricketts (1996) le atribuyen una postura nominalista.

[137] Nótese que aquí resuena *TLP,* 2.03.

[138] Así es como Dummett define los predicados «complejos» (Dummett, 1981, 29).

[139] Esta misma observación es hecha por Anscombe (1971, 101-102).

[140] ¿Qué pudo Frege haber tenido en mente? La exposición es bastante técnica, pero hay aquí una indicación acerca del género de cosa por la que pudo estar interesado —recordando que no pudo haber pensado consistentemente que los términos singulares fueran más autosubsistentes que cualquier otro tipo de expresión—. Está claro que pensaba que hay una asimetría fundamental entre los términos singulares y otros ciertos tipos de expresión que distan de ser correlatos de nombres en el sentido de «nombre» contenido en el *Tractatus* . Una manera de dar cuerpo a esa asimetría puede ser la siguiente. Parece haber una distinción que hacer entre diferentes tipos de ocurrencia en oraciones de «es feo» (por ejemplo): por un lado, hay ocurrencias en oraciones simples, como «Sócrates es feo»; y, por otro lado, hay ocurrencias en oraciones compuestas como «Si Sócrates es feo, entonces con razón está interesado en asuntos intelectuales». Es natural pensar que el significado de la palabra «feo» está fijado por su ocurrencia en oraciones simples, y una vez que ese significado se ha establecido, simplemente se vuelve a usar en oraciones más complejas. En contraste con esto, no parece haber una distinción análoga entre las ocurrencias del nombre «Sócrates» en las oraciones simples y en las compuestas. Esto puede considerarse como la base de una profunda asimetría entre las expresiones completas e incompletas, que puede fundamentar la distinción correspondiente entre géneros de entidades del mundo. En relación con estas cuestiones, véase Ramsey (1925b) y Dummett (1981, 27-33).

[141] Puede parecer que hay también una tercera opción: ¿no podría haber una única asimetría que no sea exactamente del género que Frege identificó? Que ésta sea una opción viva o no depende, en parte, de lo que realmente interesara a Frege cuando distinguió las entidades «saturadas» de las «insaturadas». Para introducirse en esta cuestión, véase Dummett (1981, cap. 8); véase también n. 34.

[142] Colin Johnston ha señalado recientemente que el *Tractatus* es neutral en relación a la naturaleza de los objetos fundamentales, pero no está claro que esté pensando exactamente la neutralidad que se sugiere en el texto principal.

[143] En la carta a Russell citada del texto (a), Wittgenstein parece asimilar las cualidades y las relaciones a las formas, a la vez que concibe las formas de manera muy semejante a la que Russell mantuvo posteriormente (1984) —es decir, como hechos totalmente generales *(CL*, págs. 24-25).

[144] Es significativo que este cambio de parecer de Wittgenstein (revelado a Russell en enero de 1913) siguiera a una reunión con Frege en diciembre de 1912.

[145] Este pasaje también aparece citado en Ricketts (1996, 70-71), que lo toma para ilustrar una versión de la interpretación nominalista.

[146] Conviene recordar que Wittgenstein adoptó el punto de vista de que hay dos géneros de «indefinibles» después de conversar con Frege, tal como antes se ha hecho notar.

[147] Para más cosas sobre esta cuestión, ver el capítulo sexto, dedicado al solipsismo.

[148] Le estoy muy agradecido a Peter Sullivan por sus comentarios al borrador de esta sección.

Capítulo V

Lógica y oraciones compuestas

5A. Problemas

La teoría de que las oraciones son modelos parece ofrecer una explicación del lenguaje que resuelve un buen número de los problemas que Wittgenstein heredó de Frege y Russell. Parece vindicar también una metafísica característica, y contribuir así de manera decisiva a la que se ha considerado una de las tareas centrales de la filosofía a lo largo de su historia. A pesar de ello, la teoría tal como aparece formulada es incompleta, incluso como explicación del lenguaje, en dos sentidos obvios.

En primer lugar, la teoría de que las oraciones son modelos parece haberse aplicado hasta el momento nada más que a oraciones básicas no compuestas. No parece que pueda aplicarse sin más a cualesquiera oraciones compuestas —oraciones que tienen otras oraciones como partes — o a las oraciones de nuestro lenguaje ordinario, que Wittgenstein parece considerar enunciados generales cuyas instancias serían oraciones elementales. Se diría, por tanto, que la teoría de que las oraciones son modelos sólo se aplica directamente, en principio, a oraciones que deben ser posibles según Wittgenstein —no a las oraciones que tenemos en realidad.

Y en segundo lugar, todavía no se ha ofrecido ninguna explicación de la vasta clase de las expresiones suboracionales. Sabemos que las oraciones se consideran como hechos y que describen hechos (correcta o incorrectamente); no son a su vez objetos y no tienen significado en virtud de que estén correlacionadas con objetos. Sabemos que los términos singulares genuinos —los nombres a partir de los cuales están formadas las oraciones elementales— se mantiene que están dotados de significado en virtud de que están correlacionados con objetos. Resulta plausible la sugerencia de que esa correlación entre nombres y objetos es simplemente cuestión de que haya una regla que correlacione las oraciones en las que aparecen los nombres con ciertos géneros de hechos. Y esto permite que al menos algunas expresiones que previamente pudimos haber considerado

como predicados sean clasificadas como nombres. Lo que no sabemos es cuál es el tratamiento que deben recibir según Wittgenstein las llamadas «constantes lógicas». No sabemos en qué sentido considera que el signo de negación tiene significado, o cómo se supone que funcionan las conectivas, que son la base de los modernos sistemas lógicos —conectivas que traducen términos del lenguaje ordinario como «si», «y» u «o»—. Tampoco sabemos todavía cuál es su punto de vista acerca de los signos de generalidad —en particular, «todos» o «algunos»—. Dado que, en el planteamiento de Wittgenstein, casi todas las oraciones del lenguaje ordinario deben entenderse en términos de generalidad, esto constituye una importante laguna en la teoría hasta el momento.

Asimismo, junto con estos dos sentidos en los que cabe decir que la concepción del lenguaje que aparece en el *Tractatus* es incompleta, todavía no nos hemos ocupado de otra preocupación fundamental que Wittgenstein heredó de Frege y Russell, una preocupación que puede ser entendida como subyacente a su actitud general hacia la filosofía: mostrar cómo la lógica (y las matemáticas con ella) es independiente de todo cuanto tiene que ver con la intuición o el conocimiento directo, y rechazar por ello la idea kantiana de las verdades sintéticas *a priori* .

5B. El «pensamiento fundamental» de Wittgenstein

El segundo párrafo de 4.0312 reza:

> Mi pensamiento fundamental es que las «constantes lógicas» no representan. Que la *lógica* de los hechos no puede ser representada.

La palabra alemana que aquí se traduce como «representar» [*vertreten; represent* en el original] también suele traducirse como «estar por» [*stand for*] o ser representante de [*deputise*]. (Pears y McGuinness escriben: «Mi idea fundamental es que las constantes lógicas no son representativas» [149] *). La cuestión es que las «constantes lógicas» no funcionan como nombres y que, como consecuencia de ello, no hay «objetos lógicos» que se correspondan con ellas. Así lo expresa Wittgenstein un poco más adelante:

> 5.4. Queda de manifiesto aquí que no hay «objetos lógicos», «constantes lógicas» (en el sentido de Frege y Russell).

Como vimos en el capítulo segundo (sección 2G), esto es algo sobre lo que Russell parece haber tenido una postura vacilante, pero su concepción final parece expresarse en este fragmento que a continuación se reproduce: «Palabras tales como *o, no, todos* y *algunos* contienen claramente nociones lógicas; y, dado que podemos usar esas palabras de manera inteligible, debemos tener un conocimiento directo de los objetos involucrados» (Russell, 1984, 99).

Y Frege parece haber considerado que palabras como «o», «no», «todos» y «algunos» son nombres de funciones de un tipo especial: así, aunque para Frege no están por *objetos* en sentido estricto, son en todo caso exactamente lo que Wittgenstein considera que no son —*nombres* o *representantes* de entidades del mundo (Frege, 1893, 28).

Wittgenstein ofrece lo que parece un argumento decisivo a favor de su concepción de que las «constantes lógicas» no son nombres de componentes de hechos:

> Y si hubiera un objeto que se llamase «~», entonces «~ ~ *p*» debería decir algo diferente de *p* . En ese caso, una proposición trataría justamente de ~ mientras que la otra no (5.44).
>
> Esta desaparición de las constantes lógicas aparentes sucede también si «~(∃*x)* . ~*fx*» dice lo mismo que *«(x).(fx)»* [«∀*x.fx*» en algunas notaciones], o «(∃*x).fx.x = a*» [«(∃*x*].*fx. x = a*» en algunas notaciones] lo mismo que *«fa»* (5.441).

La suposición clave aquí es que *«p»* y «~ ~ *p» dicen* lo mismo. ¿Cómo se justifica eso? Wittgenstein da la siguiente explicación de lo que una oración *dice:*

> 4.022. Una proposición *muestra* su sentido.
> Una proposición *muestra* cómo están las cosas *si* es verdadera. Y *dice que* están así.

En el caso básico, lo que una oración *muestra* es sólo un orden posible de los objetos a los que se refieren sus nombres constituyentes. Lo que *dice,* por tanto, es sólo que los objetos están, de hecho, dispuestos de esa manera. Hay que destacar aquí que dos oraciones que representan la misma disposición posible de objetos tendrán el mismo sentido y *dirán*, por tanto, la misma cosa. Conviene notar que la noción de sentido de Wittgenstein no es epistémica, a diferencia de la de Frege: sólo tiene que con ver con las posibilidades objetivas.

Obtenemos de este pensamiento lo que nos es necesario para el argumento de 5.441 recordando que para Wittgenstein toda posibilidad es, en último término, una cuestión que tiene que ver con las disposiciones

posibles de los objetos (ver el capítulo primero, sección 1D). Si dos oraciones son verdaderas en exactamente las mismas situaciones posibles, entonces representan la misma disposición posible de objetos y, por tanto, tienen que decir la misma cosa. Evidentemente, *«p»* y *«~ ~ p»* son verdaderas en exactamente las mismas situaciones posibles: como consecuencia, deben decir la misma cosa.

Una vez que se admite esto, la cuestión tiene una aplicación mucho más amplia. Cualquiera de las diversas conectivas lógicas (aparte de la negación) que se usan en la lógica moderna puede ser definida mediante las demás junto con la negación. Así, *«p → q»* es equivalente (por ejemplo) a *«~ p* v *q»; «p v q»* es equivalente a «~ (~ *p* & ~ *q)»;* y *«p* & *q»* es equivalente a «~ *(p* → ~ *q)»*.

De hecho, Henry Sheffer (1913) había demostrado ya que bastaba con una única conectiva [150] . Ésta puede ser bien la «negación alternativa», conocida a veces como NAND («o no *p* o no *q»),* o bien la «negación conjunta», conocida a veces como NOR («ni *p* ni *q»)* . Hoy en día es bastante común expresar la primera por medio de «|» *(«p | q»)* refiriéndose a ella como la «Barra de Sheffer» [*Sheffer Stroke*], y la segunda por medio de «↓» *(«p ↓ q»)* refiriéndose a ella como la «Daga de Sheffer» [*Sheffer Dagger*] (aunque originalmente la Barra de Sheffer se usó para la negación conjunta, como en el artículo de Sheffer y en la proposición 5.1311 del *Tractatus,* y esta práctica todavía se sigue a veces) [151] . De ahora en adelante seguiré la práctica hoy en día común de usar la Daga de Sheffer para la negación conjunta.

La idea de Wittgenstein es la siguiente: si las constantes lógicas funcionaran como nombres, entonces habría objetos que se correspondieran con ellas, y la verdad de las oraciones que contienen esas constantes lógicas dependería de cómo estuvieran dispuestos esos objetos. Esto querría decir que la realidad representada por «~ ~ *p»* tendría que ver con la manera en la que el objeto, ~, estuviera relacionado con otros objetos correlacionados con los nombres en *«p»*. *«p»* y *«~ ~ p»* deberían tener entonces una *diferente* «multiplicidad lógica» (ver 4.04).

El mismo problema se plantea a propósito de la interdefinibilidad de las demás conectivas. Una fórmula que contenga una conectiva tendrá inevitablemente una multiplicidad lógica diferente de la que tenga su traducción en términos de otra conectiva, si las conectivas reciben el tratamiento de nombres. (La traducción de la negación en términos bien de

la Barra de Sheffer [negación alternativa], o bien de la Daga de Sheffer [negación conjunta] resulta aquí particularmente llamativa: «~ *p*» se traslada como «*p* | *p*» o como «*p* ↓ *p*», de tal manera que «*p*» se hace equivaler a «(*p* | *p*) | (*p* | *p*)» o «(*p* ↓ *p*) ↓ (*p* ↓ *p*)») .

Wittgenstein ofrece asimismo un argumento adicional a favor de la idea de que las constantes lógicas usuales no están correlacionadas con ningún tipo de «objeto lógico»:

> 4.0621. Pero es importante que los signos «*p*» y «~ *p*» *puedan* decir lo mismo. Pues esto muestra que al signo «~» no le corresponde nada en la realidad.
>
> El que en una proposición aparezca la negación no es todavía una marca característica de su sentido (~ ~ *p* = *p*).
>
> Las proposiciones «*p*» y «~ *p*» tienen sentido opuesto, pero les corresponde una y la misma realidad.

¿Cómo puede ser que «*p*» y «~ *p*» digan la misma cosa? Un indicio para averiguarlo se halla en la expresión «sentidos opuestos», que recuerda la concepción de la relación entre las oraciones y la realidad originalmente propuesta como explicación del significado de las «formas»:

> Pero la forma de una proposición simboliza de la siguiente manera: consideremos símbolos de la forma «*xRy*»; a ellos corresponden en primer lugar pares de objetos, de los cuales uno tiene el nombre «*x*» y el otro el nombre «*y*». Los *x* e *y* mantienen diversas relaciones entre sí, y la relación *R*, entre otras, se da entre algunos, pero no entre otros. Determino ahora el sentido de «*xRy*» estableciendo que: cuando los hechos se comportan en relación con «*xRy*» de tal manera que el significado de «*x*» está en la relación *R* con el significado de «*y*», entonces digo que (los hechos) son «de igual sentido» que la proposición «*xRy*»; en caso contrario, son «de sentido opuesto»; correlaciono los hechos con el símbolo «*xRy*» dividiéndolos entre los de igual sentido y los de sentido opuesto. A esta correlación corresponde la correlación del nombre y el significado. Ambas son psicológicas. Así, entiendo la forma «*xRy*» cuando sé que discrimina el comportamiento de *x* e *y* de acuerdo con si están o no en la relación *R*. De esta manera extraigo de entre todas las relaciones posibles la relación *R*, al igual que con un nombre extraigo su significado de entre todas las cosas posibles [152] (*NL*, 104) [153] .

Ésta es aquí la frase crucial: «Correlaciono los hechos con el símbolo “*xRy*” dividiéndolos entre los de igual sentido y los de sentido opuesto». No hay ninguna noción independiente de semejanza entre la disposición de los nombres a derecha e izquierda del símbolo «*R*» y la disposición de los objetos en el mundo. La semejanza de forma se constituye al determinar que algunas disposiciones de objetos se consideran «de igual sentido» con respecto a oraciones de la forma apropiada. Esto quiere decir que aquellas disposiciones de objetos que consideramos ahora «de sentido opuesto»

pudieron haber sido «de igual sentido» con respecto a oraciones de la forma *«xRy»* .

En el capítulo cuarto hice la sugerencia de que Wittgenstein no abandonó en el *Tractatus* esta concepción del significado de las llamadas «formas», sino que la generalizó hasta el punto de incluir en ella todo tipo de expresión —aunque sin la suposición con la que se compromete en este pasaje de las *Notas sobre lógica* consistente en la idea de que uno podría, por así decirlo, haber tenido un acceso *puro* al mundo y a todos sus hechos con independencia de que estuviera ya en posesión de un lenguaje—. Si la explicación del significado de las «formas» en *Notas sobre lógica* funciona ahora (sin comprometerse con la posibilidad de un acceso puro a los hechos) como la explicación general del significado de las expresiones en las oraciones elementales —en efecto, como la explicación de la correlación de un nombre con su objeto—, podemos entender sin problemas cómo puede ser que *«p»* y *«~ p»* digan lo mismo: la correlación básica de los símbolos con la realidad presupone ya la posibilidad de una correlación inversa, de tal manera que lo que en un caso se toma como «de igual sentido» pueda constar como «de sentido opuesto» en el otro, y viceversa.

¿Cuál es, entonces, la función de «~»? Su función es simplemente cambiar el «sentido» de una oración; es decir, lo que se toma como siendo «de igual sentido» con respecto a una oración se determina como siendo «de sentido opuesto» al negarlo, y viceversa. Y esencialmente la misma explicación se ofrece en general acerca de las «constantes lógicas» familiares. Éstas no modifican el «sentido» de sólo una única oración: lo que hacen (por decirlo de una manera un tanto brusca) es combinar unas oraciones con otras. La idea de Wittgenstein es ésta: la función de las constantes lógicas familiares es simplemente determinar qué hechos deben entenderse como «de igual sentido» y cuáles como «de sentido opuesto» en las oraciones compuestas, dado que está fijado qué hechos son «de igual sentido» y cuáles «de sentido opuesto» en sus oraciones componentes.

Las nociones de semejanza y oposición de «sentido» tienen una vinculación obvia con las nociones de verdad y falsedad. Los hechos que son «de igual sentido» respecto de una clase de oraciones son los que hacen que las oraciones de esa clase sean *verdaderas;* y aquellos que son «de sentido opuesto» los que las hacen *falsas* . Dado que las constantes lógicas familiares pueden explicarse en términos de lo que determinan que es «de igual sentido» y «de sentido opuesto» en una oración compuesta dados los

hechos que cuentan como siendo «de igual sentido» y «de sentido opuesto» en relación a sus componentes, está claro que su significado puede ser caracterizado mediante el conocido sistema de las tablas de verdad.

Wittgenstein es considerado a veces como el inventor de las tablas de verdad tal como hoy las conocemos, si bien en ocasiones esto se pone en cuestión (Landini, 2007, 118-124) [154] . Sin embargo, Wittgenstein recurre a las tablas de verdad en el *Tractatus* . Mediante una tabla de verdad, podemos definir la negación, *«~ p»,* como sigue:

p	*~ p*
V	F
F	V

Y así es como podemos definir *«p → q»* [155] :

pq	*p → q*
VV	V
FV	V
VF	F
FF	V

Esta tabla de verdad nos proporciona la regla para calcular el valor de verdad de las oraciones compuestas de la forma *«p → q»* a partir de los valores de verdad de las oraciones componentes. Asimismo, nos proporciona la regla que determina en qué consiste que esas oraciones compuestas sean «de igual sentido» con respecto a los hechos.

Si la tabla de verdad nos proporciona una regla que explica la manera en la que, tal como Wittgenstein lo habría expresado, *«p → q»* «simboliza», podemos usar la tabla de verdad para mostrarlo de manera explícita y eliminar la tentación de pensar el signo «→» como un nombre:

> Si se establece de una vez por todas el orden secuencial de las posibilidades de verdad del esquema por medio de una regla combinatoria, entonces la última columna no habrá de ser sino una expresión de las condiciones de verdad. Si escribimos esta columna como una fila, el signo proposicional se convertirá en:

«(VV-V) *(p, q)*»

> (El número de lugares que encierran los paréntesis de la izquierda está determinado por el número de términos que encierran los paréntesis de la derecha) (4.442).

La sugerencia es que podemos usar simplemente «(VVFV) *(p, q)*» para expresar lo que normalmente expresamos por medio de *«p → q»* .

Cualquier expresión cuyo significado pueda definirse mediante el uso de una tabla de verdad recibe habitualmente el nombre de *función de verdad* (porque su significado consiste en el hecho de que su *output* posee cierto valor de verdad dependiendo de los valores de verdad de los *inputs)* . El propio Wittgenstein mantiene este uso del término «función de verdad», a pesar incluso (como veremos en un momento) de que su punto de vista es que a las funciones de verdad no se las llama *funciones* de manera apropiada. Podemos usar la notación traspuesta [*rotated*] de las tablas de verdad de Wittgenstein (como en «(VVFV) *(p, q)»)* para mostrar cómo simboliza cualquier combinación de oraciones a la manera de las funciones de verdad sin importar cuántas oraciones estén involucradas —en el supuesto de que estemos tratando con un número finito de oraciones que expresan un número finito de hechos atómicos posibles—. Wittgenstein ha proporcionado ya la fórmula que define el número de filas que necesitamos para nuestras tablas de verdad. Si tenemos un número *n* de hechos atómicos posibles que pueden darse o no darse con independencia de los demás, tendremos K*n* posibilidades, de acuerdo con la caracterización de K*n* que se

aporta en 4.27 [156] . Dado que para cada hecho atómico hay sólo dos posibilidades —que se dé o que no se dé— K*n* será igual a 2*n* . Y desde el mismo momento en el que las posibilidades de existencia o no existencia de hechos atómicos se expresan en la verdad o falsedad de las oraciones elementales, la misma fórmula se aplica a las filas que necesitamos para nuestras tablas de verdad. Si construimos una tabla de verdad para una combinación veritativo-funcional de *n* oraciones elementales, entonces nos serán necesarias K*n* (es decir, 2*n*) filas en nuestra tabla de verdad. Así pues, si tenemos una combinación veritativo-funcional de dos oraciones, nuestra tabla de verdad tendrá 22 (=4) filas; si tenemos una de tres oraciones, tendrá 2^3 (=8) filas; si es de cuatro oraciones, 24 (=16) filas; y así sucesivamente.

Una vez que tenemos la explicación de Wittgenstein de las constantes típicas junto con este dispositivo [*device*] para reemplazar los símbolos familiares por medio de la columna de una tabla de verdad traspuesta, deberíamos haber eliminado la tentación de pensar en las constantes lógicas como en nombres que están correlacionados con un tipo especial de entidad en el mundo. Pero conviene tener un poco de cuidado acerca de cómo deben ser entendidas. Recordemos a Russell expresando similares intenciones de partida: «Las “constantes lógicas”, que pueden parecer entidades que ocurren en proposiciones lógicas, tienen que ver en realidad con la forma *pura,* y no son constituyentes efectivos de las proposiciones en la expresión verbal en la que ocurren sus nombres» (Russell, 1984, 98).

Pero ya sabemos que, merced a diversas consideraciones epistemológicas, Russell terminó viéndose obligado a considerar que esas «formas puras» son objetos de conocimiento directo y, a partir de ahí, en último término, «objetos lógicos» (1984, 99).

El propio Wittgenstein, sin embargo, rechaza la concepción de Russell de las constantes lógicas como «formas puras» y llama *operación* [*operation*] a la aplicación de una constante lógica a una oración; a propósito de esas operaciones afirma:

> 5.241. Una operación no caracteriza ninguna forma, sino sólo la diferencia entre las formas.

Y podremos entender por qué Wittgenstein insiste en esto con tanta fuerza, si estoy en lo cierto al interpretar que lo que hace es generalizar su explicación original del significado de las formas, de tal manera que la convierte en una explicación general del significado de las expresiones a

partir de las cuales están compuestas las oraciones elementales. Se hace patente incluso en la caracterización de *Notas sobre lógica* que hay al menos un estrecho paralelismo entre las correlaciones que se establecen entre nombres y objetos, por un lado, y las que se establecen entre las «formas» y los hechos de igual y opuesto sentido con respecto a ellas, por el otro. Si simplemente entendiéramos las constantes lógicas como «formas», no habríamos evitado que comprenderlas fuera cuestión de comprender una correlación entre las oraciones y el mundo. No habríamos eliminado la tentación de pensar que es necesario algún tipo de intuición o conocimiento directo para comprenderlas.

La descripción de Wittgenstein de los operadores veritativo-funcionales en el sentido de que simplemente caracterizan una «diferencia entre formas» basta para evitar esa tentación y a la vez refleja con precisión el papel que cumplen en su propia teoría. Lo que hacen esos operadores es simplemente determinar la igualdad y la oposición del «sentido» de los compuestos, *dada* la determinación de la igualdad y la oposición del «sentido» de sus componentes.

Lo que aquí hace Wittgenstein concuerda con su rechazo a la tentación de asimilar oraciones a los nombres, que es una de las piedras angulares del *Tractatus* . Esto le lleva a adoptar una importante distinción terminológica. Aunque Wittgenstein sigue usando el término ya familiar de «función de verdad», su punto de vista es que las funciones de verdad no deberían en realidad ser consideradas funciones en absoluto. Debemos rememorar parte del trasfondo histórico para entender la cuestión. En la teoría de Frege, las funciones son los referentes de ciertos tipos de expresión: son, en efecto, referentes «insaturados» o incompletos —los referentes de (las cosas a las que se refieren) expresiones que son a su vez visiblemente incompletas—. De esta manera contrastan para Frege con *objetos*, los cuales, de acuerdo con su teoría, son «saturados» o completos. En el caso más simple, una función toma uno o más objetos como *input* (o argumento) y produce un único objeto como *output* (o valor). Así, «*x* es feo» es para Frege una función: si se aporta un objeto para *x*, el resultado será otro objeto —la verdad o la falsedad dependiendo de si *x* es o no feo—. Asimismo, «~ *p*» (donde «*p*» es estrictamente una variable) es una función: si se aporta un objeto —en este caso, lo Verdadero o lo Falso— como referente de «*p*», el resultado será, una vez más, un objeto —lo Verdadero o lo Falso.

Para Wittgenstein debe ser modificada la totalidad de este aparato. En primer lugar, no tenemos por qué interpretar que expresiones tales como *«x* es feo» se *refieren* a funciones, por cuanto que el propósito de eso es establecer un contraste entre las funciones y los objetos dentro del ámbito de los ítems que se correlacionan con las expresiones básicas de las oraciones elementales; y el planteamiento de Wittgenstein es que los ítems correlacionados con las expresiones básicas de las oraciones elementales son todos ellos *objetos* (si bien, por supuesto, eso implica que ya no le resulta posible adoptar la nada problemática idea de que todos los objetos son «saturados» o completos). En segundo lugar, no tendrá por qué considerar que expresiones tales como *«~ p»* se refieren a algo: esto constituye, de acuerdo con el planteamiento de Wittgenstein, una concepción errónea de cómo funcionan.

Así pues, Wittgenstein reserva el término «función» para algo que no es el *referente* de ninguna expresión básica de las oraciones elementales. El género de función que le interesa es una función *proposicional* en el siguiente sentido: en vez de ser algo a lo que una expresión se *refiere*, es la expresión misma —más en concreto, una expresión que toma otra expresión para formar una proposición u oración—. Por ejemplo, la expresión «ξ era rico» es una *función* que toma el nombre «Wittgenstein» como *input* y (o argumento) para resultar en la oración «Wittgenstein era rico» como *output* (o valor). Es decir, llamar función a una expresión es decir algo acerca de su gramática, no acerca de su referente. Una función en la terminología de Wittgenstein es lo que ahora llamamos predicado: algo que toma uno o más *nombres* (o términos singulares) para formar una oración [157] . Véanse, por ejemplo, a este respecto, estas dos afirmaciones:

> 3.318. Concibo la proposición —al igual que Frege y Russell— como función de las expresiones en ella contenidas.
>
> Escribo las proposiciones elementales como función de los nombres de la forma siguiente: *«fx»*, «φ*(x,y)»*, etc. (4.24).

Por otro lado, una *operación* (la llamaremos con frecuencia *operador* [*operator*]) es una expresión con una gramática completamente diferente. Al menos para el caso que tiene en mente aquí (las llamadas funciones de verdad), la diferencia puede caracterizarse de manera muy simple. Mientras que una función toma uno o más *nombres* para formar una oración completa, lo que hace una *operación* es tomar una o más *oraciones* para

formar otra oración. De este modo Wittgenstein afirma que podemos presentar «una proposición como el resultado de una operación que la genera a partir de otras proposiciones (las bases de la operación)» (5.21). Y en otro lugar:

> 5.23. La operación es lo que le ha de suceder a una proposición para hacer surgir otra distinta a partir de ella.

Dado que la distinción entre nombres y oraciones es fundamental para Wittgenstein, no es sorprendente que diga esto:

> Operaciones y funciones no deben confundirse entre sí (5.25).

Y la siguiente oración señala un importante aspecto en el que Wittgenstein considera que las operaciones y las funciones difieren:

> 5.251. Una función no puede ser su propio argumento; ahora bien, el resultado de una operación puede convertirse en su propia base.

Como veremos, esto será crucial para el tratamiento que Wittgenstein le dará a la aritmética.

5C. El operador *N*

Hay una laguna obvia en el tratamiento que ha hecho Wittgenstein hasta el momento de las «constantes lógicas»: ¿qué ocurre con los cuantificadores y, en general, con la generalidad? ¿Cómo funcionan los cuantificadores? Hemos visto ya que Wittgenstein toma la equivalencia de «~ (∃*x)* . ~ *fx*» y *«(x). fx»* («∀*x.fx*» en algunas notaciones) para mostrar que los símbolos no funcionan aquí como nombres. Pero ¿cómo podemos entenderlas en el sentido de que caracterizan «diferencias entre formas»? La respuesta es que Wittgenstein ofrece una explicación veritativo-funcional incluso de los cuantificadores.

Los operadores veritativo-funcionales de los sistemas lógicos estándar o bien toman sólo una oración para formar una oración (en el caso de la negación) o bien dos oraciones para formar una oración (en los demás casos). Pero la notación traspuesta de las tablas de verdad de Wittgenstein puede ser adaptada para proporcionar un tratamiento uniforme de la combinación de cualquier número de oraciones. La explicación de

Wittgenstein acerca de los cuantificadores —y su planteamiento final del conjunto completo de las constantes lógicas— reposa sobre una adaptación de esta idea.

Recordemos la Daga de Sheffer, *«p ↓ q»,* que representa la negación conjunta («ni *p* ni *q»).* Es posible definir en esos términos todas las funciones de verdad estándar. La Daga de Sheffer, al igual que la mayoría de las conectivas estándar, toma dos oraciones *(«p»* y *«q»)* para formar una oración. Wittgenstein introduce en primer lugar una variante generalizada de la Daga de Sheffer usando su notación traspuesta de las tablas de verdad:

> 5.5. Toda función de verdad es un resultado de la aplicación sucesiva de la operación «(- - - - - V) (ξ ,....)» a proposiciones elementales.
>
> Esta operación niega todas las proposiciones encerradas en el paréntesis derecho y la denomino la negación de estas proposiciones.

Aquí la notación en el primer paréntesis —«(- - - - - V)»— está pensada para indicar que la operación produce el valor *verdadero* sólo en la última línea de la tabla de verdad —la línea en la cual todas las oraciones componentes reciben el valor *falso*— . (Hay algo intuitivamente extraño en esta expresión, dado que no está claro cómo su *principio* debe ser escrito hasta que no se haya determinado cuántas oraciones elementales estamos considerando).

Wittgenstein toma entonces la idea básica de la Daga de Sheffer generalizada y aporta una notación más perspicua para expresarla. Primero (en 5.501) introduce una variable, «ξ », que puede tomar como valor cualquiera de los miembros de una gama predeterminada de oraciones. Luego escribe una línea encima de ella —«ξ —»—para indicar que todas las oraciones de esa gama predeterminada deben ser tratadas juntas. Finalmente, introduce un símbolo —*«N* (...)»— que expresa la negación conjunta de cualquiera de las oraciones que figuren entre los paréntesis. El resultado es que *«N* ($\overline{\xi}$)» expresa la negación conjunta de todas las oraciones de la gama de valores para la variable «ξ »:

> 5.502. Por ello escribo «*N* ($\overline{\xi}$)» en lugar de «(- - - - - V) (ξ ,....)».
>
> «*N* ($\overline{\xi}$)» es la negación de todos los valores de la variable proposicional ξ .

Obviamente, podemos expresar todas las constantes proposicionales estándar usando ese operador mediante la cuidadosa predeterminación del

rango de oraciones que pueden ser valores de la variable «ξ » y repetidas aplicaciones del operador «*N* ». Para aclarar esto, será conveniente disponer de una manera de señalar el rango de valores de «ξ » que podemos controlar. Así pues, por ejemplo, si el rango de «ξ » está restringido a una sola oración *«p»,* podemos reemplazar «$\bar{\xi}$ » con sólo «*p* »; si lo está a las tres oraciones *«p», «q»* y *«r»,* entonces podemos reemplazar $\bar{\xi}$ » por *«p, q, r»* . (Ésta es la regla de notación que el propio Wittgenstein aporta en 5.501). Así, si restringimos el rango de «ξ » a la única oración *«p»*, *«N* ($\bar{\xi}$)» —*«N (p)»* aquí —es equivalente a «~ *p»* (5.51). Y podemos expresar *«p → q»* mediante diversas aplicaciones de *«N»*, como sigue: en primer lugar, restringimos «ξ » a la única oración «*p* » y le aplicamos *«N»* —esto es: *«N (p)»*— . Hacemos luego que el rango de la variable conste de dos oraciones, *«N (p)»* y *«q»,* y aplicamos *«N»* —esto es: *«N (N (p), q)»*— . Y a continuación consideramos que el rango de la variable sea sólo el resultado de lo anterior —*«N (N (p), q)»* — y le aplicamos *«N»* . Terminamos con una oración —*«N (N (N (p), q))»* — que significa *no: ni no-p ni q*, y es equivalente a *«p → q»*.

Wittgenstein usa entonces el operador *N* para explicar la cuantificación:

> 5.52. Si los valores deξ son todos los valores de una función *ƒx* para todos los valores de *x* , entonces *N* ($\bar{\xi}$) = ~ (∃*x*). *ƒx* .

¿Qué ocurre aquí? En primer lugar, es importante tener claro que lo que Wittgenstein está proponiendo no es definir la cuantificación universal meramente en términos de conjunción —«(*x*) *ƒx* » como equivalente a « *ƒa* & *ƒb* & *ƒc* & *ƒd* &...»— o la cuantificación existencial meramente en términos de disyunción —«(∃x) *ƒx*» como equivalente a « *ƒa* v *ƒb* v *ƒc* v *ƒd* v...»—. En 5.501 Wittgenstein distingue tres maneras diferentes de determinar los valores de la variable «ξ »:

> 1. Enumeración directa. En este caso podemos poner simplemente los valores constituyentes en vez de la variable.

2. Aportando una función *ƒx*, cuyos valores para todos los valores de *x* son las proposiciones que han de ser descritas.

3. Aportando una ley formal, de acuerdo con la cual esas proposiciones son construidas. En este caso, los términos de la expresión entre paréntesis [en la construcción *«N* (...)»] son todos ellos términos de una serie formal.

El método de la enumeración directa es aquel con que el ya nos habíamos encontrado al explicar las conectivas veritativo-funcionales típicas en términos del operador *N:* se trata de lo que, en efecto, entraría en juego si la cuantificación universal fuera definida simplemente en términos de conjunción y la cuantificación existencial simplemente en términos de disyunción. Pero en 5.52 Wittgenstein adopta de manera obvia el método 2 —definir el rango de la variable «ξ » como el rango de los valores de una función.

Hay dos problemas obvios que se plantean a propósito de la definición de la cuantificación universal en términos de conjunción y de la cuantificación existencial en términos de disyunción. El primero es que los enunciados generales son *inespecíficos:* no dicen en realidad *qué* cosas tienen la propiedad relevante; de hecho, no llegan a mencionar tales cosas en absoluto. Ésta es una cuestión a la que Wittgenstein se ha referido ya (3.24) y que constituye su argumento a favor de que los signos simples y las oraciones elementales que consisten sólo en signos simples tienen que ser posibles (tal como vimos en el capítulo cuarto, sección 4E). El segundo problema es que, si las generalizaciones se definen en términos de conjunciones o disyunciones, es difícil ver cómo las generalizaciones pueden abarcar un número *infinito* de objetos: después de todo, una conjunción o una disyunción sólo pueden tener una longitud finita.

¿Logra la concepción de Wittgenstein soslayar esos problemas? Es necesaria una pequeña explicación antes de que pueda tomarse una decisión. Recordemos primero lo que Wittgenstein entiende por «función» en el sentido en el que usa el término en 5.52. Lo que tiene en mente es lo que llama a veces «función proposicional», es decir, algo que produce una oración completa cuando se especifica un nombre particular o un conjunto de nombres. Visto desde el otro extremo, es el resultado de reemplazar uno o más nombres en una oración por una variable. La función *«fx»* es entonces, presumiblemente, algo que resulta en una oración cuando un nombre particular se sitúa en el lugar de la «*x* »; y el rango de valores *(outputs)* de esa función son todas las oraciones que resultan de reemplazar la «*x* » por un nombre.

Supongamos entonces que hay sólo tres oraciones que pueden ser tomadas aquí en consideración: *«fa»*, *«fb»* y *«fc»*. Esas tres oraciones pueden ser seleccionadas como valores de la variable «ξ » para el operador *N* ya sea por enumeración directa o, simplemente, como valores de la función *«fx»*. En la explicación de cómo puede ser usado el operador *N* para dar el significado de *«p → q»*, nos pareció conveniente indicar qué oraciones tomamos como valores de la variable «ξ » en diferentes puntos adoptando una regla de notación que nos permita escribir otra cosa distinta de «$\bar{\xi}$ » entre los paréntesis en *«N* (...)». Para el caso de *«p → q»*, el rango de valores de la variable podría ser indicado por simple enumeración (método 1), así que sigo el dispositivo del propio Wittgenstein (especificado en 5.501, bajo el método 1) que consiste simplemente en enumerar las oraciones entre paréntesis. Nos es necesario adoptar otros dispositivos cuando los valores de la variable «ξ » están determinados por una función, como en el caso de la explicación que da Wittgenstein acerca de la cuantificación: Wittgenstein no ofrece por sí mismo ninguna sugerencia [158] . Podemos obtener lo que buscamos mediante una ligera adaptación de la notación de Wittgenstein para las funciones, y usar expresiones de la forma *«x:* φ*x* » de acuerdo con la siguiente regla:

> (F) Usada entre paréntesis en «*N* (...)», «*x* : φ*x* » indica el rango completo de las oraciones que son valores de la función «φ*x* » para todos los valores de «*x*» [159] .

Adoptando esta regla de notación, podemos usar *«x: fx»* entre los paréntesis de *«N* (...)» para indicar los valores de la función «*fx*».

Así pues, podemos usar *«N (x: fx)»* para decir que todas las oraciones de la forma *«fx»* —todas las oraciones que se forman reemplazando *«x»* en *«fx»* por un nombre particular— son falsas. Esto es lo que Wittgenstein entiende como equivalente a «~ (∃x) *fx* » en 5.52. Si aplicamos entonces el operador *N* a esta oración, terminaremos con *«N* (*N (x: fx))»*, que, de acuerdo con Wittgenstein, será equivalente a «~ ~ (∃x) *fx»* o «(∃x) *fx»* . Esto nos aporta una explicación de la cuantificación existencial. Tenemos aquí algo en un sentido equivalente a la disyunción *«fa* v *fb* v *fc»* en la situación imaginaria en la que hay sólo tres oraciones de la forma relevante, aunque difiere de ella en que no menciona explícitamente ninguno de los objetos *a*, *b* o *c* .

Tratemos de usar el mismo procedimiento para elaborar una explicación de la cuantificación universal. Una vez más, por razones de simplicidad, supongamos que tenemos sólo tres oraciones de la forma *«fx»: «fa», «fb»* y *«fc»* . Cada una de ellas puede ser negada usando el operador *N*, como *«N (fa)», «N (fb)* » y *«N (fc)»* . Todas estas negaciones tienen una forma común: son valores de la función *«N (fx)»* [160] . Recurriendo a nuestra regla (F), podemos usar la expresión *«x: N (fx)»* entre los paréntesis de *«N* (...)» para indicar el rango completo de los valores de la función *«N (fx)»* . La expresión con la que terminamos, «*N (x: N (fx))»,* dice que ninguna de las negaciones —ninguno de los valores de la función *«N (fx)»* — es verdadero. Esto supone afirmar que todas las oraciones negadas —todos los valores de la función «*fx* »— son verdaderos. Así, *«N (x: N (fx))»* parece ser equivalente a *«(x) fx»,* y tenemos una explicación de la cuantificación universal ordinaria. Tenemos algo que es, en efecto, equivalente a la conjunción de las oraciones *«(fa)», «(fb)* » y *«(fc)»* en las circunstancias particulares que hemos imaginado; pero difiere de la conjunción en que no menciona explícitamente ninguno de los objetos *a, b* o *c* .

Esta exposición nos ha mostrado en qué sentido difiere la explicación de la cuantificación de Wittgenstein de la que define la cuantificación existencial en términos de disyunción y la cuantificación universal en términos de conjunción: admite que las oraciones cuantificadas no contengan menciones explícitas a ninguno de los objetos en el dominio de la cuantificación.

¿Nos permite este método cuantificar sobre un número infinito de objetos —el otro punto crucial en el que se diferencia la cuantificación tal como se entiende de ordinario de la disyunción y la conjunción?—. Pienso que esto reviste relativamente pocos problemas [161] . Wittgenstein parece suponer tranquilamente que en el lenguaje hay infinitos nombres:

> Lo que el axioma de infinitud pretende decir se expresaría por sí mismo en el lenguaje mediante el hecho de que haya infinitos nombres con distinto significado (5.535).

Y esto querrá decir que hay infinitos «valores de *x*» para generar «valores de una función *fx* ». ¿Cómo podemos suponer que en un lenguaje hay infinitos nombres? Es natural pensar que esa suposición no equivale a nada más que la suposición de que hay ya en el lenguaje un mecanismo para generar un número infinito de nombres con diferentes significados.

(Los sistemas numéricos estándar pueden ser tomados como ejemplo de esos mecanismos).

Este punto sirve para mitigar la importancia de un problema que se plantea en relación al tratamiento que hace Wittgenstein de la cuantificación: ¿son los cuantificadores de Wittgenstein objetuales [*objectual*] o sustitucionales [*substitutional*]? Podemos explicar la diferencia como sigue [162] : supongamos que partimos de una oración española con una variable cuantificada:

(B) Para algún *x*, *x* es bello.

Para tratar esto de manera *objetual*, procederemos como sigue: tenemos un dominio relativamente bien definido de objetos. (B) es entonces *verdadera* si el predicado «*x* es bello» es *verdadero* de al menos un objeto del dominio. A la inversa, para tratar esto a la manera *sustitucional*, decimos simplemente que (B) es verdadera si hay al menos una *instancia de sustitución* verdadera de «*x* es bello», esto es, que al menos una oración que resulte de reemplazar por un nombre la variable «*x*» en «*x* es bello» sea verdadera.

«Ganímedes es bello» puede ser esa instancia de sustitución; si es verdadera, entonces (B) es verdadera de acuerdo con la lectura sustitucional.

La diferencia entre estas dos lecturas parece menos tajante cuando preguntamos en qué consiste que un predicado sea *verdadero* de un objeto del dominio. La respuesta natural para el caso de «*x* es bello» es la siguiente: «*x* es bello» es verdadera de un objeto en el caso de que, si tratamos «*x*» en «*x* es bello» temporalmente como el nombre de un objeto, «*x* es bello», así entendida, sea una oración verdadera [163] .

Aun así, las dos interpretaciones de los cuantificadores difieren significativamente dependiendo de si nos adherimos a uno u otro de dos supuestos. Uno de ellos es que hay algunos objetos que no tienen nombre, en cuyo caso esos objetos estarán más allá del ámbito de la cuantificación sustitucional. El otro supuesto es que hay algunos nombres con significado que no están correlacionados con objetos (podemos pensar que esto es así de los nombres de ficción, por ejemplo). Si adoptamos este segundo supuesto, entonces puede haber algunas instancias de sustitución verdaderas de un predicado, aunque el predicado no sea *verdadero* de ningún objeto.

Pero Wittgenstein no adopta ninguno de estos dos supuestos. En primer lugar, tal como acabamos de ver, parece contentarse, en principio, con aceptar la existencia de infinitos nombres, y esto parece garantizar que para cualquier objeto será posible tener un nombre [164] . En segundo lugar, no admite que los nombres tengan significado salvo que estén correlacionados con objetos. Esto significa que la diferencia entre la lectura objetual y la sustitucional no tiene para él demasiada importancia. ¿Qué lectura es más adecuada para lo que dice? Considero que está claro que la lectura sustitucional se aproxima en mayor medida. Los términos clave son los de 5.52:

> Todos los valores de una función *ƒx* para todos los valores de *x* .

Como hemos visto, las funciones son para Wittgenstein funciones *proposicionales*, es decir, *expresiones* de un cierto género; son expresiones que toman nombres como argumentos para producir oraciones completas como valores. Así, donde él escribe «una función *ƒx*», debería escribir «una función "*ƒx*"». Los valores de este tipo de función son oraciones: éstas son precisamente las que adscriben el predicado a algún objeto dado. En cuanto a la expresión «valores de *x*», se aplica algo similar. En sentido estricto, debería haber escrito «valores de "*x*"», y los valores de «*x* » serán entonces instancias de sustitución de «*x*» —es decir, nombres que pueden situarse en el lugar de la variable.

La interpretación sustitucional de los cuantificadores de Wittgenstein tiene otra ventaja: elimina el problema de la cuantificación en una posición en la que no hay nombres. Esto es algo que Wittgenstein parece hacer con satisfacción; veamos, por ejemplo, el uso de esta expresión en 5.5261:

> $(\exists x, \varphi).\ \varphi x.$

En general, los predicados de un solo argumento (las funciones proposicionales en la terminología de Wittgenstein) en el *Tractatus* no debería suponerse que son nombres: más bien son simplemente la parte de la oración que toma un único nombre para formar una oración (ver capítulo cuarto, sección 4F). Pero si un predicado de un solo argumento no es un nombre, entonces no puede haber ningún objeto al que se refiera; y eso significa que una lectura objetual de la cuantificación de los predicados de un solo argumento —la cuantificación tal como la encontramos en 5.5261 — no puede ser legítima.

Volvamos al planteamiento general de Wittgenstein acerca de la cuantificación: ¿es aceptable? Aun aceptando que la cuantificación sobre un número infinito de cosas no resulta problemática, puede argumentarse que el problema que afronta la concepción de Wittgenstein es diferente. Podemos decir, con relativa facilidad, que un lenguaje contiene un número infinito de nombres con diferentes significados siempre en el supuesto de que dispongamos de los medios para generar esa infinidad de nombres. Esto puede ser posible en ciertos casos, pero no es obvio que sea posible en otros supuestos más mundanos. Al revisar en los años treinta su tratamiento de la generalidad en el *Tractatus,* se dio cuenta de que presentaba ciertos problemas evidentes: «Pero para casos como "todos los hombres mueren antes de tener doscientos años", mi explicación no es correcta» *(GF, 268).*

No está del todo claro cuál es problema en este caso para Wittgenstein, pero puede que no andemos muy desorientados si lo describimos como una dificultad relativa a la simple generación de nombres para todos los individuos en cuestión. En parte, parece haber considerado que el problema está relacionado con la dificultad de determinar qué individuos caen precisamente bajo la etiqueta «todos los hombres». El concepto *hombre,* parece pensar ahora, no es sólo un método para reunir un grupo de individuos previamente identificados, sino más bien un concepto que tiene vida propia y que puede llevar a resultados indeterminados en ciertos casos.

Éste es un problema planteado en relación al *Tractatus* a partir del período en el que la concepción de Wittgenstein estaba experimentando una transformación radical. Pero podemos pensar que la concepción de la cuantificación en el *Tractatus* afronta un problema en los propios términos de la obra. En el sistema del *Tractatus,* la cuantificación sobre dominios infinitos requiere que haya un número infinito de oraciones de la misma forma (un número infinito de oraciones —o de oraciones posibles—, de la forma *«ƒx»,* por ejemplo, para el caso de «(∃x) *ƒx»,* o de la forma *«ƒxy»* para el caso de «(∃x, y) *ƒxy»)*—. Pero para el caso de que haya un número infinito de oraciones de la misma forma (y donde esto incluya el rango completo de formas que podemos esperar en la lógica de predicados estándar), parece que no podemos *definir* en sentido estricto el operador *N* en términos de una tabla de verdad —como equivalente a «(- - - - -V) (ξ ,....)»—. Pues si hubiera sido posible definir en sentido estricto el operador *N* en términos de una tabla de verdad para el caso en el que infinitas oraciones (incluyendo las que contienen más de un predicado) se niegan

conjuntamente, habría entonces un procedimiento de decisión mecánico para determinar qué oraciones formadas por medio del operador *N* son tautologías (verdaderas con independencia de los valores de verdad de las oraciones a las que el operador se aplica). Pero hay un resultado formal bien conocido de acuerdo con el cual no puede haber semejante procedimiento de decisión [165] . Parece seguirse que el operador *N* sólo puede ser estrictamente definido en términos de una tabla de verdad si es aplicable a dominios infinitos.

Parece claro que Wittgenstein tenía la esperanza (por no usar términos más contundentes) de un procedimiento de decisión mecánico del tipo que había resultado que no existía para los sistemas lógicos que implican la cuantificación sobre dominios infinitos [166] : esto es algo sobre lo que volveremos en la sección 5E. Pero si dejamos de lado esas esperanzas, ¿tiene importancia para Wittgenstein que el operador *N* sea estrictamente definible en términos de una tabla de verdad —como equivalente a «(- - - - - V) (ξ ,....)»—? No está claro que sea así. Lo importante para los propósitos generales de su filosofía es que toda oración posible pueda expresarse como el resultado de sucesivas aplicaciones del operador *N* a oraciones elementales o a colecciones de oraciones elementales. Y la verdad de eso es por completo independiente de cómo es que llegamos a *entender* el operador *N* .

Es importante tener clara esta cuestión si no queremos entender de manera errónea el sentido filosófico fundamental del operador *N* . Recordemos que el operador *N* es originalmente introducido con estas palabras:

> 5.502. Por ello escribo «*N* ($\bar{\xi}$)» en lugar de «(- - - - - V) (ξ ,....)».
> «*N* ($\bar{\xi}$)» es la negación de todos los valores de la variable proposicional ξ .

La segunda línea hace un uso explícito de los conceptos de negación y generalidad («todos»). Así pues, si el operador *N* ha de ser inteligible con independencia de esos conceptos, sólo podrá serlo por medio de la formulación de la tabla de verdad traspuesta «(- - - - -V) (ξ ,....)». Pero esa expresión ya había sido introducida antes con estas palabras:

> 5.5. Toda función de verdad es un resultado de la aplicación sucesiva de la operación «(- - - - - V) (ξ ,....)» a proposiciones elementales.

Esta operación niega todas las proposiciones encerradas en el paréntesis derecho y la denomino la negación de estas proposiciones.

Y aquí la formulación de la tabla de verdad traspuesta se explica en términos de los conceptos de negación y generalidad. A partir de esto parece claro que el operador *N* no puede estar diseñado para proporcionar una captación de las funciones de verdad y de la generalidad que sea totalmente independiente de las funciones de verdad y de la generalidad. No se supone que aporta una fundamentación *epistémica* ya sea de la lógica o de la construcción de oraciones. Más bien se trata de mostrar que todos los modos aparentemente diferentes de construir oraciones y todos los modos aparentemente diferentes de representar las relaciones lógicas tienen algo en común. Lo que todos ellos tienen en común está representado en el hecho (tal como Wittgenstein lo entiende) de que toda oración puede expresarse como el resultado de sucesivas aplicaciones de una única operación a oraciones elementales. Basta con esto para mostrar que las oraciones tienen una forma general —y también en qué consiste esa forma general—. Para ese propósito es sencillamente irrelevante que el operador *N* sea inteligible con independencia de los conceptos de negación y generalidad.

5D. LA LÓGICA Y LA FORMA GENERAL DE LA ORACIÓN

Wittgenstein introduce el operador *N* para fundamentar las dos proposiciones siguientes:

6. La forma general de una función de verdad es $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$.
Ésta es la forma general de una proposición.

Esto mismo lo explica en la siguiente proposición:

6.001. Esto no dice sino que toda proposición es un resultado de aplicaciones sucesivas de la operación *N (-* $\bar{\xi}$ *)* a proposiciones elementales.

La notación entre corchetes empleada en la primera línea de 6 es una adaptación de la notación que se explica en 5.2522, donde se usa para describir, en general, el término [*term*] de la serie:

5.2522. Escribo entonces el término general de una serie de formas *a, O» a, O» O» a*,. ..así: «[*a*, *x*, *O*» *x*]».

> Esta expresión que va entre corchetes es una variable. El primer término de la expresión que va entre corchetes es el comienzo de la serie de formas, el segundo es la forma de un término *x* cualquiera de la serie y el tercero es la forma de aquel término de la serie que sigue inmediatamente a *x* .

Un *término* en una serie es simplemente un ítem de la serie: así, los primeros cuatro términos de la serie *2, 4, 6, 8* ... son 2, 4, 6 y 8. 5.2522 presenta un modo de caracterizar cualquier término de una serie formal que sea el resultado de aplicar una operación *O* empezando desde un cierto punto de partida (el primer término). La serie es caracterizada como partiendo de ese primer término, y cada término posterior es simplemente el resultado de aplicar la operación *O* al término anterior.

Por desgracia, el uso de esta notación en la sección 6 no está completamente claro. La variable *«p»* tiene como rango oraciones elementales —aquellas que sólo constan de nombres relacionados entre ellos—. Pero sobre esa variable hay una línea, y no se ha aclarado cómo debe entenderse eso en conexión con la notación de los corchetes. Siguiendo la práctica de 5.501, la variable con una línea trazada por encima debería estar por *todos* los valores de la variable —en este caso, todas las oraciones elementales—. La manera natural de leer 6 es, entonces, que el primer término de la serie en cuestión es la *totalidad* de las oraciones elementales. La sugerencia parece ser, entonces, que toda oración posible figurará en algún lugar en una única serie de oraciones formadas por aplicaciones sucesivas del operador *N* a la totalidad de las oraciones elementales.

Enseguida se hace obvio que esto no va a funcionar [167] . Una sola aplicación del operador *N* a la totalidad de las oraciones elementales conduce a una oración que dice que ninguna de las oraciones elementales es verdadera. Si a eso le aplicas el operador *N*, obtienes una oración que dice que al menos una de las oraciones elementales es verdadera. Si a eso le aplicas, una vez más, el operador *N*, obtienes una oración que dice que ninguna de las oraciones elementales es verdadera —y así sucesivamente —. Así, sólo puedes decir una de estas dos cosas: bien que ninguna de las oraciones elementales es verdadera o bien que al menos una de ellas lo es. Esto es inadecuado en dos sentidos obvios: en primer lugar, deja fuera un gran número de posibilidades veritativas. Y en segundo lugar deja fuera las propias oraciones elementales —al menos, si hay más de una oración elemental, puesto que, si hay más de una, ninguna oración elemental será el

resultado de un cierto número de aplicaciones del operador *N* a la totalidad de las oraciones elementales.

De hecho, si la leemos de esta manera, la formulación del corchete en 6 dice mucho más que 6.001, por cuanto que, así entendida, parece decir que toda oración posible aparece en algún lugar en una serie de aplicaciones sucesivas del operador *N* con la totalidad de las oraciones elementales como primer término. Pero 6.001 es más modesta en dos aspectos: primero, no dice que toda oración posible aparezca en algún lugar en una *única* serie de aplicaciones sucesivas del operador *N*, y segundo, no dice que el primer término de cualquier serie de aplicaciones del operador *N* sea la *totalidad* de las oraciones elementales. Y, de hecho, estos dos aspectos de modestia adicional hablan a favor de 6.001, dado que hay algunas oraciones posibles que no cumplen esas exigentes condiciones [168] . Esto nos obliga a afrontar una dificultad interpretativa menor: ¿debemos entender que lo que Wittgenstein dice coincide con lo que estrictamente significa la notación del corchete en 6 de acuerdo con su interpretación más natural —de tal manera que en 6.001 se expresa de manera poco cuidadosa—, o debemos entender que 6.001 expresa lo que realmente quiere decir y que la notación del corchete en 6 constituye un modo inapropiado y negligente de expresar su formulación? Me inclino por lo segundo: interpreto la introducción de la línea sobre la variable en 6 como una manera imprecisa de indicar un rango de series de aplicaciones del operador *N* partiendo de un número de oraciones elementales como primer término.

Supongamos que disponemos de una manera de describir un término en cualquiera de un cierto número de series de aplicaciones sucesivas del operador *N*, empezando con cualquier número de oraciones elementales. ¿Por qué debería ser ésta «la forma general de la función de verdad», tal como Wittgenstein afirma en la primera de las oraciones de 6? Nótese que el término «función» tiene dos usos relacionados. Por un lado, puede usarse para describir algo que toma un cierto *input* (uno o más «argumentos») para producir un cierto *output* (un «valor»). En este sentido de «función», las constantes lógicas familiares de la lógica de enunciados — «~», «→», «&» y «v»— o cosas tales como la Barra o la Daga de Sheffer, o la propia *«N (* ξ *)»* de Wittgenstein son funciones de verdad *(operaciones* u *operadores*, en el género de uso que Wittgenstein prefiere). Y, por otro lado, puede usarse para describir el valor de una función (en el primer sentido) para un

argumento dado (o argumentos): ese valor de una función (en el primer sentido) puede ser descrito como una *función* (en este segundo sentido) *de* un argumento dado. Es este segundo sentido el que entra el juego en 6: está usando aquí el término para describir el *resultado de aplicar operadores de verdad* a otras oraciones: así, «~ *p*» es una «función de verdad» de «*p*», y «*p* → *q*» es una «función de verdad» de «*p*» y «*q*» (véase Russell, 1922, 13). La primera oración de 6 —entendida a la manera en la que 6.001 sugiere— hace, por tanto, una aseveración relativamente modesta: la aseveración es sólo que toda «función de verdad» de oraciones (en este sentido) puede ser expresada como el resultado de sucesivas aplicaciones del operador *N* a oraciones elementales. Y esta aseveración equivale a poco más que a la aseveración de que el operador *N* —como la Barra de Sheffer y la Daga de Sheffer— puede ser usado como la única constante lógica primitiva.

Sin embargo, la cuestión verdaderamente significativa es la *segunda* oración de 6, con su paráfrasis de 6.001. De hecho, podemos distinguir dos aserciones distintas con las que Wittgenstein se compromete:

> (F1) Todas las oraciones comparten una forma común.
>
> (F2) La forma común que comparten todas las oraciones consiste en el hecho de que cada una es el resultado de sucesivas aplicaciones del operador *N* a oraciones elementales.

Volveré sobre (F2) en la sección 5F. La importancia de (F1) reside en el hecho de que señala un punto de distinción entre oraciones y otros tipos de expresión. Por ejemplo, Wittgenstein no cree que todos los nombres compartan una forma común, ni que haya una forma común a todos los predicados. Una razón evidente para pensar que no todos los predicados comparten la misma forma es que de otra manera podríamos vernos envueltos en una versión de la paradoja de Russell.

Recordemos que la paradoja de Russell surge en conexión con el intento de Frege de fundamentar la aritmética en las clases: en ese sentido, el problema tiene que ver con la cuestión de si una clase es (o no es) miembro de sí misma. (Este problema ya fue brevemente considerado en la sección 2H del capítulo segundo). Paradojas análogas surgen si admitimos que las propiedades pueden poseerse a sí mismas o que los predicados pueden ser verdaderos (o falsos) de sí mismos. La solución de Russell consistió en establecer una jerarquía de predicados (y correlativamente de clases) y en establecer que los predicados sólo pueden aplicarse con sentido a objetos situados en niveles inferiores de la jerarquía.

El propio Wittgenstein se ocupa del problema en 3.333; he aquí el fragmento fundamental en relación a lo que nos interesa a nosotros en este momento:

> Supongamos, por poner un ejemplo, que la función *F(fx)* pudiera ser su propio argumento; entonces habría una proposición «*F(F(fx))*», y en ella la función externa *F* y la función interna *F* tienen que tener significados distintos, pues la interna tiene la forma φ *(fx)*, la externa la forma ψ *(* φ *(fx))* . Sólo es común a ambas funciones la letra «*F*», pero ésta, por sí sola no significa nada.

El trasfondo exacto de esta aserción es la regla introducida por Whitehead y Russell para evitar la formulación de la paradoja de Russell. He aquí la forma en la que la expresan: «Las funciones de las que un objeto dado *a* puede ser argumento son incapaces de ser argumentos las unas de las otras, y [...] no tienen ningún término en común con las funciones de las que pueden ser argumentos» (Whitehead y Russell, 1927, 48).

Tenemos aquí una regla concebida para evitar la paradoja restringiendo el uso de los predicados; y restringe el uso de los predicados restringiendo el rango de objetos a los que pueden aplicarse. En 3.333 Wittgenstein formula una regla que está diseñada para tener el mismo efecto —evitar la paradoja de Russell restringiendo el uso de los predicados— pero sin mención alguna al rango de objetos a los que los predicados se aplican. (Volveremos sobre las razones de Wittgenstein para esa variación en la sección 5E). En vez de eso, la regla se afirma sólo en términos de la *forma* de los predicados —es decir, en términos de sus combinaciones posibles, de su sintaxis.

3.333, en efecto, insiste en que no todos los predicados pueden tener la misma forma; es decir, en que hay algunas posiciones en las oraciones en las que pueden estar situados algunos pero no todos los predicados. Lo que aquí expresa Wittgenstein a propósito de los predicados («funciones») es el punto crucial de la diferencia entre predicados (funciones) y *operaciones*, tal como habíamos visto en otro momento:

> 5.251. Una función no puede ser su propio argumento; ahora bien, el resultado de una operación puede convertirse en su propia base.

Lo que ilustra 3.333 es el interés de Wittgenstein en dejar claro que las oraciones pertenecen a un género que es por completo diferente del de sus componentes.

Esta diferencia hace que sea posible que haya una forma *general* de las oraciones, algo que todas las oraciones puedan tener en común. Si una oración puede estar situada en una cierta posición dentro de otra oración, entonces cualquier otra oración podrá estar situada en la misma posición. Toda oración tiene las mismas posibilidades de combinación con otras oraciones que cualquier otra. Lo que esto descarta, en particular, es que haya una jerarquía de niveles de oraciones, de tal manera que las oraciones de un nivel no puedan entrar en combinación con las de otro [169] . ¿Por qué piensa Wittgenstein así? Tiene para ello una razón general:

> Que hay una forma general de la proposición es algo que demuestra el que no se pueda dar ninguna proposición cuya forma no se haya podido prever (esto es, construir) (4.5).

Esta aseveración se deriva del siguiente fragmento que se encuentra en los *Diarios:* «Debe ser posible erigir la forma general de la proposición, porque las formas posibles de la proposición deben ser *a priori* . Como las formas posibles de la proposición son *a priori,* la forma general de la proposición existe» *(D,* 89).

Este argumento fundamental para la *constructibilidad* de cualquier forma posible no está del todo claro, pero una reconstrucción plausible lo considera como implicando los siguientes supuestos:

> (CF1) Si la forma de una oración es posible, entonces es *necesariamente* posible.
> (CF2) Si la forma de una oración es necesariamente posible, es posible *a priori* .
> (CF3) Si la forma de una oración es posible *a priori,* esa forma de una oración debe ser *construible a priori* .

Estas suposiciones son naturales, si bien su admisión no resulta forzosa. (CF1) contiene la admisión de algo semejante al principio modal (S5), que vimos en acción en (y justificado por) el argumento acerca de la sustancia de 2.021-2.023 (ver capítulo primero, sección 1D). (CF2) contiene una premisa que fue casi universalmente aceptada en la época en la que Wittgenstein escribió que lo que es necesario debe ser *a priori:* esta premisa es fundamental en la concepción de Kant de la *a prioricidad* de la filosofía, y en general no encontró resistencia hasta las obras pioneras de Kripke en la década de 1970 [170] ; vemos asimismo en funcionamiento este género de suposición en el argumento acerca de la sustancia de 2.0211-2.0212 (ver capítulo primero, sección 1D). Y (CF3) contiene un modelo natural de conocimiento *a priori:* que lo cognoscible *a priori* está abierto a una cierta clase de prueba (o derivación) demostrativa. Éste es el género de supuesto

que las obras de Gödel, Church y Turing ponen en cuestión en la década de 1930, pero hay razones para pensar que Wittgenstein no estaba al tanto de su incierto estatus (tal como veremos más adelante, en la sección 5E).

(CF1)-(CF3) parecen requerir que toda forma posible de las oraciones deba ser representable como el resultado de aplicar a algo dado con anterioridad una operación que podamos suponer como dada también con anterioridad. Y parece que la explicación presentada en 6.001 cumple esa condición. Wittgenstein afirma allí que toda oración posible es el resultado de sucesivas aplicaciones del operador *N* a oraciones elementales. Esto parece acercarse a lo que requieren (CF1)-(CF3) —pero sólo si hay algún sentido en el que el operador *N* o la veritativo-funcionalidad en general nos sean dados en el momento en el que tengamos alguna oración—.

Y que así sea, por su parte, es plausible. Recordemos una vez más la explicación inicial de Wittgenstein de la determinación del significado de lo que entonces llamaba «formas»:

> Determino ahora el sentido de «*xRy*» estableciendo que: cuando los hechos se comportan en relación con «*xRy*» de tal manera que el significado de «*x*» permanece en la relación *R* con el significado de «*y*», entonces digo que [los hechos] son «de igual sentido» que la proposición «*xRy*»; de otra manera, «de sentido opuesto»; correlaciono los hechos con el símbolo «*xRy*» dividiéndolos entre los de igual sentido y los de sentido opuesto (*NL,* 104).

Y podemos asimismo tener en cuenta el siguiente pasaje de *Notas dictadas a G. E. Moore:*

> «Verdadero» y «falso» no son propiedades accidentales de una proposición, tales que, cuando tiene significado, podemos decir también que es verdadera o falsa; al contrario: tener significado *significa* ser verdadera o falsa: el ser verdadera o falsa constituye en realidad la relación de la proposición con la realidad, que podemos expresar [*mean*] diciendo que tiene significado (*Sinn* [sentido]) (*NM,* 113).

La definición original de Wittgenstein de la mismidad de forma entre la oración y el mundo, en el caso de las oraciones elementales, en términos del contraste entre hechos «de igual sentido» y hechos «de sentido opuesto», aporta ya los materiales para la transformación veritativo-funcional y, por tanto, para la idea de un operador veritativo-funcional. En esos términos, puede decirse que la negación (por tomar el ejemplo más simple) sólo transforma hechos «de igual sentido» en hechos «de sentido opuesto», y viceversa. De hecho, una vez que entendemos la explicación original de Wittgenstein del significado de las «formas» como generalizadas a todas las expresiones básicas (el punto de vista al que me referí en la sección 4G del

capítulo cuarto), parece claro que, cualquiera que sea el género de expresión básica del que nos ocupemos, podríamos haber empezado con una concepción opuesta de lo que se entiende como «de igual sentido» y «de sentido opuesto» a la que de hecho usamos.

Estas consideraciones se hacen inicialmente (en *Notas sobre lógica)* en términos que, si se toman en su sentido literal, suponen que el sujeto que determina el sentido podría haber tenido acceso al mundo y a todos sus hechos de manera totalmente independiente de cualquier lenguaje. Wittgenstein ya no parece aceptar esa manera de pensar en la época del *Tractatus,* pero esto no quita que la moraleja general sea aplicable a la teoría del *Tractatus* . Queda aún el caso de que hay un sentido en el que la idea de una función de verdad está integrada en la definición misma de mismidad de forma, entre el lenguaje y el mundo, para las oraciones elementales. Y esto aporta un sólido fundamento lógico para la siguiente afirmación de Wittgenstein:

> En una proposición elemental están contenidas ya todas las operaciones lógicas (5.47).

Dada una versión (de menor relevancia metafísica) de la definición de la mismidad de forma de las oraciones elementales en *Notas sobre lógica* y la idea de que toda oración es una «función de verdad» (en el sentido de Wittgenstein) de oraciones elementales, parece que tenemos todo lo que requieren las suposiciones (CF1)-(CF2).

Asimismo, vemos también que Wittgenstein nos ha proporcionado una explicación de la forma de las oraciones en el sentido más fundamental con su aseveración de que toda oración, al ser el resultado de sucesivas aplicaciones del operador *N,* constituye la forma general de la oración. Hay un cierto riesgo de entender la explicación del lenguaje de Wittgenstein, y con ella la de la forma de las oraciones, como susceptible de ser descompuesta en dos partes completamente inconexas: una que es apropiada para la concepción de las oraciones elementales como modelos y otra que concierne a la construcción de otras oraciones a partir de oraciones elementales [171] . Para la concepción de las oraciones elementales como modelos, la noción fundamental de forma oracional parece tener que ver con los modos en los que los nombres pueden combinarse para formar una oración —o, de manera equivalente, los modos en los que los objetos pueden combinarse para formar un hecho atómico—. En contraste, la noción de forma oracional que se diría relevante para la explicación de la

lógica parece tener que ver con las maneras en las que las oraciones pueden combinarse las unas con las otras. Pero una vez que nos damos cuenta de que la noción de las maneras en las que los nombres pueden combinarse para formar oraciones elementales debe a su vez ser entendida en términos de una división que es efectivamente una división entre la verdad y la falsedad; entonces podemos ver que, en un nivel fundamental, no hay en realidad en juego dos nociones de forma oracional al fin y al cabo. La mismidad de forma entre una oración y el mundo es siempre —estemos tratando con oraciones elementales o no elementales— cuestión de qué oraciones son «de igual sentido» y cuáles «de sentido opuesto» en relación con los hechos.

Por supuesto, si todas las oraciones han de tener la misma forma básica, terminaremos rechazando la jerarquía de las oraciones. Y tenemos razones para insistir en que las funciones de verdad —de hecho, el operador *N* — pueden aplicarse a todas las oraciones. Como Wittgenstein afirma:

> Si la lógica tiene conceptos primitivos, éstos han de ser independientes entre sí. Si se ha introducido un concepto primitivo, ha de introducirse en todas las combinaciones en las que, de algún modo, aparezca. Por consiguiente, no se lo puede introducir primero para *una* combinación y después, nuevamente, para otra. Por ejemplo, una vez que se ha introducido la negación, tenemos que entenderla tanto en proposiciones de la forma «~ *p*» como en proposiciones como «~ *(p* v *q)*», «(∃*x*). ~ *fx*», etc. No nos está permitido introducirla primero para una clase de casos y, a continuación, para otra, pues entonces sería dudoso que su significado fuera el mismo en los dos casos y no habría razón alguna para usar, en ambos casos, el mismo modo de combinar los signos [172] (5.451).

Finalmente, 6.001 nos permite hacer una pequeña consideración. Una de las asunciones metafísicas con las que se compromete el *Tractatus* y que ya identificamos en el capítulo primero es ésta:

> (T3) Los hechos son bien hechos atómicos o bien combinaciones de hechos atómicos.

Ésta es una consecuencia inmediata de 6.001: de hecho, 6.001 especifica incluso el tipo de combinación involucrada —debe ser una combinación veritativo-funcional.

5E. Lógica y tautología

La preocupación central de Wittgenstein en lo relativo a su tratamiento de la lógica puede sintetizarse en su adhesión a la tesis de la que nos

ocupamos en el capítulo segundo, la tesis de la independencia del mundo con respecto a la lógica.

> (ILM) La lógica no depende de que nada en particular sea el caso.

Rechaza por completo la idea kantiana de que las verdades necesarias son verdades sintéticas *a priori* que no pueden conocerse sin algún tipo de intuición o conocimiento directo de la realidad.

La adhesión de Wittgenstein a (ILM) y su rechazo del kantismo a propósito de las verdades necesarias se expresan en las dos aseveraciones siguientes:

> 6.1. Las proposiciones de la lógica son tautologías.
>
> Sólo hay necesidad *lógica* (6.37).

La importancia de la aseveración de que las proposiciones de la lógica son tautologías reside en la teoría de Wittgenstein acerca de la tautología, que se expone en las secciones 4.46-4.4661. Una tautología es una proposición que es «verdadera para todas las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales» (4.46: el propio Wittgenstein puede, de hecho, ser la fuente de este uso del término «tautología») [173] . Pues para el caso de las oraciones cuyas posibilidades de verdad pueden realmente ser enumeradas, una tautología es una oración que tiene una «V» en todas las líneas de su tabla de verdad, y es verdadera sin importar qué sea el caso.

En su momento, esta concepción de las proposiciones de la lógica (las que podemos llamar *verdades* lógicas) como tautologías parece haber sido introducida como una sucinta y muy necesaria *definición:* hace posible deslindar el ámbito de la lógica del de otras esferas —algo que otras concepciones previas no habían logrado— [174] . Para nuestros propósitos filosóficos, más generales, es relevante también en otros aspectos.

De acuerdo con Wittgenstein, una tautología no dice nada; no tiene condiciones de verdad porque es incondicionalmente verdadera (4.461). Lo mismo puede decirse, por la razón opuesta, de las contradicciones. Éstas (que son, presumiblemente, lo único imposible, de acuerdo con el punto de vista de 6.37) son falsas con independencia de lo que sea el caso; no dicen nada y no tienen condiciones de verdad porque no son verdaderas bajo ninguna condición. Las tautologías y las contradicciones son, por tanto, *carentes de sentido (sinnlos;* 4.461) [175] . No son figuras porque no

representan ningún estado particular de cosas: las tautologías son compatibles con todo, las contradicciones con nada (4.462).

Sin embargo, esto no quiere decir, significativamente, que las tautologías y las contradicciones sean *sinsentidos* (4.4611). Wittgenstein afirma que no son sólo sinsentidos porque sean «parte del simbolismo». Ésta es una afirmación razonable: si todas las oraciones son el resultado de sucesivas aplicaciones del operador *N* a oraciones elementales, la existencia de tautologías y contradicciones es previsible desde el principio. Las tautologías y las contradicciones son los casos límite de las funciones de verdad aplicadas a oraciones elementales. Asimismo, de acuerdo con Wittgenstein, por más que no *digan* nada, eso no quiere decir que tampoco hagan nada:

> 6.12. Que las proposiciones de la lógica son tautologías *muestra* las propiedades formales —lógicas— del lenguaje, del mundo.
>
> Que, al estar entretejidas *de esta manera particular*, las partes constituyentes de las proposiciones de la lógica den como resultado una tautología, caracteriza la lógica de tales partes constituyentes.
>
> Para que las proposiciones, entretejidas de un modo y manera determinados, den como resultado una tautología, tienen que tener ciertas propiedades estructurales. Que combinadas *de esta manera* den como resultado una tautología muestra también que poseen esas propiedades estructurales.

Tenemos aquí otro uso del fundamental, pero difícil, concepto de *mostrar* [*showing*]. Ya antes nos encontramos con este concepto, en la explicación de Wittgenstein de la relación entre una figura y su propia forma de figuración:

> 2.172. La figura no puede figurar, sin embargo, su forma de figuración, la exhibe.

El uso del concepto de mostrar en relación a las tautologías puede estar relacionado con esto, pero parece diferente a primera vista. Después de todo, las figuras o modelos muestran su propia forma; y así, por tanto, lo hacen las oraciones que dicen algo —las oraciones que no son verdaderas o falsas sin importar lo que sea el caso—. Y no son las tautologías mismas las que muestran algo; antes bien, es *su ser tautologías* lo que muestra algo; si bien lo que se muestra por parte de las tautologías merced a su ser tautologías parece bastante similar a lo que se muestra por cualquier figura lógica o modelo —es decir, la forma lógica del mundo—. La diferencia reside, quizás, en el carácter abstracto de lo que muestra la tautologicidad [*tautologousness*] de una tautología. Mientras que una oración que dice

algo (una oración que es una figura o modelo) muestra las posibilidades de combinación de sus objetos constituyentes, la tautologicidad de una tautología muestra sólo las posibilidades generales de verdad y falsedad con independencia de cuáles sean los objetos involucrados.

Uno puede pensar que la doctrina que tenemos aquí no es, al fin y al cabo, tan distinta de la concepción kantiana de lo sintético *a priori:* parece que las tautologías aciertan a mostrar algo acerca del mundo (sus propiedades —lógicas— «formales»). Pero Wittgenstein quiere insistir en que su punto de vista es del todo diferente. Esa diferencia emerge en la siguiente aserción:

> Es marca peculiar de las proposiciones lógicas que se pueda reconocer por el símbolo sólo que son verdaderas, y este hecho encierra en sí toda la filosofía de la lógica (6.113).

La cuestión es que la tautologicidad de una tautología resulta evidente (en algún sentido de evidente) a partir del símbolo sólo: es un hecho (por así decirlo) que no tiene que ver con nada más que con las posibilidades de combinación de los símbolos a partir de los cuales se construye la tautología. No necesitamos mirar al mundo para descubrir que una tautología es una tautología: ninguna intuición o conocimiento directo de un mundo objetivo está aquí involucrado en absoluto.

Esto lleva a una cierta concepción del simbolismo adecuado que corre a través del enfoque de Wittgenstein de la necesidad lógica: si una notación es adecuada, debe revelar en sí misma, en algún sentido, las relaciones lógicas entre los símbolos; no debería ser necesario tener en cuenta nada que estuviera relacionado con el mundo. Esta idea subyace al tratamiento que hace Wittgenstein de la respuesta de Russell a la paradoja en la que incurrió Frege en su intento de construir la aritmética a partir de la teoría de clases. Wittgenstein afirma primero:

> 3.33. En la sintaxis lógica jamás está permitido que el significado de un signo [esto es: el objeto que es el referente de un signo] desempeñe papel alguno. Aquélla tiene que poder establecerse sin que, al hacerlo, se mencione para nada el *significado* de un signo; *sólo* le está permitido presuponer la descripción de las expresiones.

Y luego extrae la siguiente moraleja:

> 3.331. Contemplemos, a partir de esta observación, la *Teoría de Tipos* de Russell: el error de Russell se pone de manifiesto en el hecho de que, al establecer las reglas de los signos, tuvo que hablar de su significado.

Quizá Wittgenstein, en efecto, esté mostrándose parcial aquí: Russell puede, en sentido estricto, no haber *tenido* que hablar acerca de las cosas a las que se refieren sus signos [176] . El hecho es, sin embargo, que procedió de esa manera y que, para Wittgenstein, incurre así en un importante error. La posibilidad y la necesidad lógica no deben depender de nada más que de los símbolos mismos —es decir, de nada más que de los signos junto con las reglas de combinación, reglas que no necesitan hacer referencia al mundo—. Y la llamada «teoría de la figura» de Wittgenstein —la teoría de que las oraciones son modelos de la realidad— aporta un apoyo adicional a ese punto de vista. Pues, de acuerdo con esa teoría, las posibilidades de combinación de los símbolos son estrictamente *paralelas* a las posibilidades de combinación de los objetos, y de ahí que deban ser, en algún sentido, reconocibles sin que examinemos cómo pueden estar combinados los objetos: dado que las posibilidades de combinación de símbolos son las mismas que las posibilidades de combinación de objetos, no hay necesidad de mirar al mundo para descubrir qué combinaciones son posibles.

Esta aproximación a la necesidad lógica austeramente basada en los símbolos es también utilizada por Wittgenstein para explicar algo que de otra manera podría parecer que le plantea un problema: la noción de identidad. El problema es que la noción de identidad parece proporcionar verdades lógicas por su cuenta. La siguiente, por ejemplo, es una verdad básica de la lógica de predicados estándar a propósito de la identidad:

$(x)\ (x = x)$

De hecho, el que ésta sea una verdad lógica es esencial para la construcción de la aritmética de Frege en tanto que basada en la teoría de las clases, tal como vimos en el capítulo segundo (sección 2H). Pero Wittgenstein afirma que todas las verdades lógicas son tautologías, en el sentido exacto de que son verdaderas para todas las posibilidades de verdad de las oraciones elementales. Y «$(x)\ (x = x)$» no puede cumplir esa condición. Sólo puede ser, a lo sumo, el resultado de sucesivas aplicaciones del operador *N* a oraciones elementales si las oraciones de la forma «$a = a$ » son a su vez oraciones elementales. Pero si «$a = a$» es una oración elemental, entonces debe ser contingente y *a posteriori*, mientras que es obvio que es tanto *a priori* como necesaria (si se da por supuesto que «*a* » es el nombre de un objeto simple). A este punto se refiere 5.434:

> Y vemos que proposiciones aparentes como: *«a = a», «a = b. b = c . → a = c», «(x) . x = x »*, «(∃x). *x = a»*, etc., no pueden ser escritas en ninguna notación lógica correcta.

Y Wittgenstein aprueba este modo de plantear la cuestión (que depende de su propia explicación de la forma general de la oración) con el siguiente razonamiento intuitivo:

> 5.5303. Dicho sea de paso: decir de dos cosas que son *idénticas* es un sinsentido, y decir de *una* que es idéntica consigo misma es no decir nada en absoluto.

Obtendremos un indicio de lo poco que se dice de acuerdo con Wittgenstein al decir que una cosa es idéntica consigo misma si imaginamos el encaje de esa aserción en la concepción fundamental de la naturaleza de los hechos que se corresponde con la concepción de Wittgenstein de las oraciones como modelos: los hechos básicos consisten en diversos objetos en relación los unos con los otros; una afirmación de identidad parece implicar a sólo un objeto.

Wittgenstein desdeña asimismo los intentos de definir una relación sustantiva de identidad como la de Russell, de acuerdo con la cual *a* es idéntico a *b* si y sólo si *a* y *b* comparten las mismas propiedades [177] :

> 5.5302. La definición de Russell de «=» no es satisfactoria, pues, de acuerdo con ella, no se puede decir que dos objetos tienen todas las propiedades en común. (Incluso si esta proposición jamás es correcta, tiene, con todo, *sentido)* .

La noción misma de identidad parece ahora amenazada, y eso es grave para el tratamiento de las matemáticas que se encuentra en Frege y Russell. Como vimos en el capítulo segundo (sección 2H), el núcleo de su concepción requiere que la noción de equinumerosidad [*equinumerousness*] —tener el mismo número — pueda ser definida sin usar la noción de número, simplemente mediante la cuantificación y la identidad. Si se abandona la noción de identidad, esa concepción corre el riesgo de derrumbarse. La solución de Wittgenstein consiste en insistir en que ninguna notación lógica adecuada incluye el signo de identidad y en afirmar que el signo se torna innecesario si ponemos cuidado en el uso de los nombres:

> 5.53. Expreso la identidad de objetos con la identidad de signos y no con la ayuda de un signo de identidad. La diferencia de objetos mediante la diferencia de signos.

Wittgenstein no ofrece ninguna demostración formal de que este procedimiento vaya a servir en todos los casos en los que el signo de

identidad sea necesario para cumplir una función, pero sí ofrece diversas propuestas para reformular las afirmaciones lógicas en las que interviene el signo de identidad en términos de una notación que se limita a distinguir entre nombres y variables cuando y sólo cuando hay una diferencia de objeto (véase 5.531-5.321) [178] . De acuerdo con Wittgenstein, el único uso legítimo del signo de identidad es en un metanivel para hablar del significado de los signos y no para decir nada sustantivo acerca del mundo. Así pues, afirma:

> 4.241. Cuando uso dos signos con uno y el mismo significado, lo expreso colocando entre los dos el signo «=».
>
> Por tanto, «*a* = *b*» quiere decir: el signo «*a* » es reemplazable mediante el signo «*b*».
>
> Si introduzco a través de una ecuación un nuevo signo «*b*» determinando que debe reemplazar un signo «*a* » ya conocido, escribo entonces la ecuación —definición— (como hace Russell) de la forma «*a* = *b* Def.». Una definición es una regla de signos.
>
> 4.242. Así pues, las expresiones de la forma «*a* = *b* » no son sino meros recursos auxiliares de la representación. No enuncian nada sobre el significado de los signos «*a*», «*b*».

Este planteamiento acerca del signo de identidad se encuentra en marcado contraste con el de Frege, que originalmente adoptó un punto de vista semejante al de Wittgenstein en su *Begriffsschrift* y que abandonó más tarde en *Sobre sentido y referencia* [179] . El fundamento de ese rechazo es que la explicación metalingüística —punto de vista adoptado por Wittgenstein en el *Tractatus* — concibe los enunciados de identidad en general (y las ecuaciones matemáticas en particular) como verdades lingüísticas relativamente triviales, mientras que en realidad son capaces de expresar conocimiento real [180] .

Esta diferencia revela un rasgo crucial de la filosofía de las matemáticas de Wittgenstein, del cual no se apartó en ningún momento a lo largo de su trayectoria. El núcleo del enfoque general de Wittgenstein de las matemáticas en el *Tractatus* se revela en estas dos afirmaciones:

> 6.2. La matemática es un método lógico.
>
> Las proposiciones de la matemática son ecuaciones; son, por tanto, pseudoproposiciones.

La primera oración de 6.2 asimila las verdades matemáticas con las verdades lógicas: las semejanzas, así como las diferencias, aparecen expuestas en estas dos secciones:

6.22. La lógica del mundo que las proposiciones de la lógica muestran en las tautologías, la muestra la matemática en las ecuaciones.

6.23. Si dos expresiones se combinan mediante el signo de igualdad, esto quiere decir que son sustituibles una por otra. Pero, si esto es el caso, tiene que resultar manifiesto en las dos expresiones mismas.

El que una expresión sea sustituible por otra caracteriza la forma lógica de ambas.

Wittgenstein sostiene aquí que lo que los ordinariamente considerados enunciados de identidad aseveran —o parecen aseverar (volveremos a esto en un momento)— es simplemente que dos expresiones pueden ser sustituidas la una por la otra. Para que dos expresiones puedan ser sustituidas la una por la otra, es necesario al menos que sean susceptibles de combinarse con otras expresiones de las mismas maneras. Como ya sabemos desde el momento en el que introdujimos la teoría de las oraciones como modelos, la forma lógica es una cuestión que sólo atañe a las posibilidades de combinación. Decir que dos expresiones tienen la misma forma lógica es sólo decir que pueden combinarse de las mismas maneras con otras expresiones. Así, para que dos expresiones sean susceptibles de ser sustituidas la una por la otra, se requiere al menos que tengan la misma forma lógica.

Pero en general se requiere algo más que eso. Wittgenstein sostiene que dos objetos podrían tener la misma forma lógica (2.0233). Esto significa que sus nombres serán capaces de combinarse con otras expresiones exactamente de las mismas maneras: es decir, sus nombres tendrán la misma forma lógica. Pero no se sigue de esto que sus nombres puedan ser sustituidos el uno por el otro, o que la oración formada colocando «el signo de igualdad» (el signo de identidad) entre los dos nombres tenga que ser correcta. Pues, por hipótesis, los dos nombres se refieren a cosas diferentes.

Esto sugiere que la afirmación de Wittgenstein en 6.23 no puede ser tan general como parece; no puede aplicarse a todo lo que se asemeje a un enunciado de identidad. En el contexto, es natural tomar esta afirmación como concebida para ser aplicada sólo a ecuaciones matemáticas. La idea de Wittgenstein es que, en una notación adecuada para las matemáticas, las expresiones mismas mostrarán que son intersustituibles. Una notación adecuada mostrará que tienen la misma forma; y en el caso de las matemáticas, con eso basta —no es necesario hacer ninguna comprobación independiente respecto del mundo—. Wittgenstein compara aquí su punto de vista con el de Frege:

> 6.232. Frege dice que ambas expresiones tienen la misma referencia pero diferente sentido.
>
> Pero lo esencial de una ecuación es que no es necesaria para mostrar que las dos expresiones que combina el signo de igualdad tienen el mismo significado, pues esto puede desprenderse de las dos expresiones mismas.

Sin embargo, Wittgenstein y Frege mantienen aquí en realidad un diálogo de sordos. Frege introduce su noción de «sentido» para explicar cómo una ecuación puede ser verdadera y que a la vez sea posible *no* percatarse de que lo es. Wittgenstein pretende explicar cómo es posible —al menos en matemáticas— *darse cuenta* de que una ecuación es verdadera sin necesidad de acudir al mundo. La respuesta de Wittgenstein a este problema es que las ecuaciones son *afirmaciones* (por así decirlo) de intersustitutibilidad, que es la mismidad de forma; y la mismidad de forma puede siempre revelarse en una notación adecuada. En cuanto al problema de Frege, Wittgenstein debió probablemente de haberlo despachado diciendo que se trata de una cuestión perteneciente al campo de la psicología más que al de la filosofía. Desafortunadamente, parece sugerir que no puede surgir (al menos en matemáticas):

> 6.2322. La identidad del significado de dos expresiones no puede *aseverarse* . Pues para poder aseverar algo sobre el significado de ambas, tengo que conocer su significado; y, en la medida en que conozco su significado, conozco si tales expresiones significan lo mismo o algo distinto.

Es difícil darle a esto una interpretación que le conceda a Wittgenstein algo de crédito. Parece como si la segunda oración estableciera un argumento obviamente incorrecto: es obvio que no es cierto, en general, que yo sólo pueda saber *a* y *b* si sé si *a* y *b* son o no la misma cosa —de otra manera, sería imposible reconocer súbitamente a alguien o no reconocer a alguien a quien uno conoce—. Es sólo debido a que obviamente esto no es cierto, por lo que Frege introduce la noción de «sentido».

Puede ser, sin embargo, que Wittgenstein no esté proponiendo exactamente este argumento incorrecto. Hay aquí dos posibilidades alternativas. Primero, Wittgenstein puede estar afirmando que en el caso especial de los nombres de objetos simples —los existentes fundamentales de la teoría del *Tractatus* — no es posible conocer el significado de dos nombres de ese tipo sin saber si tienen el mismo significado. Algo semejante puede entenderse plausiblemente como verdadero de acuerdo con el atomismo lógico de Russell —el sistema que Russell introdujo bajo la

influencia de los primeros bosquejos de los materiales que más tarde iban a dar lugar al *Tractatus* — [181] . Los objetos fundamentales del atomismo lógico de Russell son constituyentes de la experiencia «inmediata» y son cosas acerca de cuya existencia no es posible que uno esté equivocado. Es plausible la suposición de que si uno no puede estar equivocado acerca de la existencia de algo tampoco puede confundir esa cosa con otra. Pero los objetos fundamentales de Russell no parecen adecuados para desempeñar la función de los objetos del *Tractatus* . Incluso mientras está enfrascado en sus preocupaciones matemáticas, Russell trata en todo momento de producir una teoría del lenguaje que pueda aplicarse a los mismos problemas que Frege pretendió resolver al introducir su noción de «sentido» (véase Russell, 1905), pero sin apelar en absoluto a la noción de «sentido». Wittgenstein parece no haber estado demasiado interesado en los problemas de Frege; y sus objetos fundamentales están concebidos para ser los nodos de la modalidad más que para explicar nada epistémico —las posibilidades de combinación de los objetos fundamentales de Wittgenstein son las posibilidades fundamentales del mundo.

Por su parte, puede que Wittgenstein simplemente exagere la perspicuidad de la sustitutividad de dos expresiones en una notación ideal. Su concepción filosófica general (incluyendo, en particular, el modo en el que rechaza la idea de Kant de las verdades sintéticas *a priori)* le exige insistir en que las bases de la posibilidad de combinación de símbolos y, por tanto, las bases de la intersustitutibilidad de expresiones en el caso de las matemáticas, deben depender de los símbolos mismos y no del mundo. Pero tiene tendencia (como veremos en un momento) a exagerar eso: tiene tendencia a deslizarse desde el pensar que si la forma lógica depende de los mismos símbolos, entonces debe ser fácilmente visible en esos símbolos.

Wittgenstein afirma en 6.2 que las proposiciones de las matemáticas son «pseudo-proposiciones». ¿Qué quiere decir con eso? La respuesta no está del todo clara: parece como si Wittgenstein estuviera comprometido con un espectro de lecturas ligeramente diferentes de la afirmación. Primero, por supuesto, parece pensar que las ecuaciones matemáticas tienen el mismo estatuto que las tautologías: muestran la lógica del mundo. Vimos antes que, en el caso de las tautologías, esta propiedad tiene que ver con que no *digan* nada: las tautologías no son en realidad otra cosa que el caso límite de las oraciones, dado que son verdaderas merced simplemente a su simbolismo y no son en ningún sentido modelos de la realidad. Así pues, puede ser que

Wittgenstein pretenda sostener que las ecuaciones matemáticas no dicen nada en el mismo sentido en el que las tautologías no dicen nada. Pero las ecuaciones tienen otro rasgo peculiar: el signo de identidad es en su núcleo, de acuerdo con Wittgenstein, sólo un «recurso [*expedient*] de presentación» [182] . Esto se aproxima a una concepción del sentido de las matemáticas que Wittgenstein mantuvo a lo largo de su trayectoria. Así lo expresa en el *Tractatus:*

> 6.211. En la vida, una proposición matemática no es jamás lo que necesitamos; más bien utilizamos las proposiciones matemáticas *sólo* para inferir, de proposiciones que no pertenecen a la matemática, otras que tampoco pertenecen a la matemática.
>
> (La pregunta: ¿Para qué utilizamos en el fondo esta palabra, esta proposición? lleva una y otra vez en filosofía a intuiciones valiosas).

La concepción de Wittgenstein en su filosofía posterior está prefigurada aquí entre los paréntesis. Y la primera oración anticipa un punto de vista que recibirá más adelante una formulación clara:

> Quiero decir: les es esencial a las matemáticas que sus signos también se empleen en *traje de calle* .
>
> Es el uso fuera de las matemáticas y, por tanto, el *significado* de los signos, lo que transforma el juego del signo en matemáticas *(FM,* V. 2).

La idea parece ser que las oraciones que no son meras «pseudo-proposiciones» nos proporcionan la medida del tamaño real, de la velocidad, de la masa (o lo que sea) de una cosa, y las ecuaciones matemáticas nos permiten transformar esas oraciones que son modelos genuinos para producir auténticas aseveraciones acerca del tamaño real, la velocidad, la masa o cualesquiera otras cosas (o de las mismas cosas en otros momentos). La cuestión parece ser que no hay ningún ámbito matemático, sino sólo un modo matemático de abordar el mundo real —cuya posibilidad debe ser un rasgo fundamental del mundo mismo—. Parece, entonces, que las ecuaciones matemáticas se consideran «pseudo-proposiciones» al menos en parte porque no son descripciones de un ámbito matemático.

Por supuesto, para hacer buena esa idea, Wittgenstein necesita mostrar que la aritmética, en particular, no debe interpretarse como si tuviera que ver con un reino de objetos especiales, los números. Y esto quiere decir que necesita mostrar cómo los axiomas de la aritmética (los llamados Axiomas de Peano) —o algo con un poder equivalente— pueden derivarse sin contar con el tipo de construcción que tanto Frege como Russell usaron, una

construcción que implicaba tratar a los números como clases y a las clases como objetos de un género «lógico» especial. En el *Tractatus*, Wittgenstein esquematiza cómo hacer precisamente eso. No es éste el lugar de considerar la cuestión en detalle [183], pero sí vale la pena detenerse brevemente en la concepción de Wittgenstein de que los números no son objetos, sino «exponentes de operaciones».

La idea de que «un número es el exponente de una operación» se expresa en 6.021 y es un comentario acerca de la sección previa, 6.02, en la que los números se definen justamente en esos términos (la letra griega «Ω» es el símbolo de una operación). Pero ¿qué significa esta afirmación? Primero: ¿qué quiere decir Wittgenstein aquí con «operación»? Cuando nos encontramos con el término por primera vez, en la sección 5B, nos resultó inteligible principalmente merced a su contraste con el término «función». Se antoja crucial, por ello, que las funciones sean expresiones que toman *nombres* para formar oraciones, mientras que las operaciones toman *oraciones* para formar oraciones. El único ejemplo de operación que hemos ofrecido es el operador *N*, y éste encaja en esta descripción. Hay quien, de acuerdo con ello, ha supuesto que la operación que entra en juego en 6.02 y 6.021 no es otra que el operador *N*, pero esto es problemático. Si admitimos que pueden ser incluidas infinitas oraciones en el rango de la variable «ξ» en la construcción «*N* ($\bar{\xi}$)» —lo que tendremos que hacer si hemos de admitir que hay infinitas cosas—, entonces el operador *N* no genera una serie consecutiva y, por tanto, no puede ser usado para generar (un equivalente de) la serie de los números naturales [184]. Por otra parte, parece que debemos seguir insistiendo en que las operaciones toman oraciones para formar oraciones si no queremos perder el fundamento para el contraste crucial entre funciones y operaciones:

> 5.251. Una función no puede ser su propio argumento; ahora bien, el resultado de una operación puede convertirse en su propia base.

Si la operación (u operaciones) que Wittgenstein tiene en mente en 6.021 toman (o no) oraciones completas para formar oraciones, parece que poco más puede decirse acerca de la distinción entre operaciones y funciones de lo que se dice en 5.251: una operación será simplemente una expresión que puede aplicarse a sus propios resultados [185].

Me parece natural suponer que una operación, aquí o en cualquier otro lugar, sea algo que tome oraciones completas para formar oraciones, pero lo que aquí buscamos es algo distinto del operador *N* . Lo que Wittgenstein busca principalmente en 6.02 y 6.021 es una operación que genere una serie consecutiva. Esa serie partirá de una base primitiva, algo que no sea el resultado de ninguna aplicación previa de la operación (que podamos simbolizar por medio de la letra «Ω»). Sea *x* esa cosa.

Entonces, dado que *x* no es el resultado de ninguna aplicación previa de la operación Ω , podemos considerarla como el resultado de aplicar *ninguna vez* la operación Ω a *x* . Podemos escribir esto como sigue:

(1) $\Omega^{0} x$.

El numeral «0» se escribe aquí como expresión de la «potencia» [*power*] de la operación Ω , para indicar el número de veces que la operación ha sido aplicada a *x* [186] . Supongamos ahora que aplicamos la operación Ω a *x* (es decir, a $\Omega^{0} x$). Podemos escribir el resultado tal que así:

(2) $\Omega'\Omega^{0} x$

Podemos indicar que aquí la estamos aplicando *una vez más* que 0 veces al añadir «+1» a nuestra expresión de la «potencia» de la operación, y así expresar (2) de la siguiente manera:

(2p) $\Omega^{0+1} x$

Si la operación Ω se aplica dos veces a *x* (es decir, a $\Omega^{0} x$), ésta es la manera natural de anotar el resultado:

(3) $\Omega'\Omega'\Omega^{0} x$

Pero si añadimos «+1» a la expresión de la «potencia» en (2p), entonces podemos reescribir (3) como sigue:

(3p) $\Omega^{0+1+1} x$

En general, podemos caracterizar el uso de «+1» para indicar que la operación Ω ha sido aplicada *una vez más* por medio de la definición:

$$\Omega'\Omega^{v}x =_{df} \Omega^{v+1}x$$

Por supuesto, esto nos lleva a una expresión poco manejable si el operador se aplica muchas veces. Lo que necesitamos es una disposición de símbolos más simples que puedan ser escritos en el lugar de las cada vez más extensas expresiones de la forma «0 + 1+ 1 + 1...» para expresar «potencias» de la operación. La opción natural es el conjunto familiar de los números decimales arábigos.

Lo que tenemos entonces es una operación que puede ser aplicada a su propio resultado un número indefinido de veces y un método para abreviar la expresión de tales aplicaciones repetidas. Es esto lo que Wittgenstein presenta en 6.02; usa allí el signo de identidad de la única manera que considera legítima: como la expresión de una definición —es decir, como la manera de introducir una abreviación notacional—. El método de abreviación que usa implica tratar los numerales como expresión de «potencias» de la operación, es decir: como indicadores del número de veces que la operación ha sido aplicada empezando en una base primitiva que no es a su vez el resultado de la aplicación de una operación. Estas «potencias» de la operación son lo que Wittgenstein (en traducción) llama «exponentes» [*exponents*] de la operación. Y eso es lo que tiene en mente cuando hace la siguiente aserción clave:

> 6.021. Un número es el exponente de una operación.

Claramente, de lo que aquí se trata es de negar que los números sean objetos, pero ¿cómo se ha obtenido ese resultado? La idea de Frege de que los números son objetos depende de dos cosas: primero, de que la gramática básica de las palabras para números (numerales) sea la de los términos singulares (cuyos referentes son objetos), y segundo, de la identificación de una serie de objetos como números —las clases que usó en su planteamiento—. Entiendo que la finalidad de 6.02 es mostrar que los numerales no tienen la gramática de los términos singulares. Los únicos términos singulares genuinos del *Tractatus* son los nombres de los objetos que constituyen la forma del mundo. Cualquier otra expresión que tenga la gramática superficial de un nombre tiene que ser en realidad algo que pueda ser considerado como introducido mediante una definición, como la abreviatura de una expresión más compleja. En 6.02 los numerales arábigos distintos de «0» y «1» son introducidos como abreviaturas definitorias de

los términos de la serie «0 + 1 +1 +1 +1...». Y esta serie, a su vez, no es otra cosa que una manera de escribir las repetidas aplicaciones de una operación empezando desde una base que no es ella misma el resultado de haber aplicado la operación. Así espera haber mostrado que no hay ninguna razón en absoluto para considerar los numerales como nombres [187] .

Para ver exactamente lo que Wittgenstein hace aquí es necesario que recordemos el método de Frege para establecer que los números son objetos. Frege traza a ese respecto la siguiente equivalencia:

> (E) El número de la clase C_1 = el número de la clase C_2 si y sólo si la clase C_1 es *equinumérica* con respecto a la clase C_2 .

Dado que esto nos permite usar expresiones sustantivas como «el número de la clase C_1 », parece garantizar que esas expresiones sustantivas tienen significado. Pero esas expresiones sustantivas tienen la gramática superficial de los términos singulares. Según la teoría de Frege, las expresiones con significado que tienen la gramática de los términos singulares se refieren a *objetos* . Así concluye Frege que los números son objetos. Lo que Wittgenstein rechaza claramente es el supuesto de que la gramática *superficial* de una expresión revela su gramática real; le atribuye a Russell el mérito de haberse dado cuenta de que ese supuesto puede ser rechazado:

> El mérito de Russell es haber mostrado que la forma lógica aparente de la proposición no tiene por qué ser su forma real (4.0031).

Dado que Wittgenstein piensa que las únicas expresiones que realmente funcionan como términos singulares —por cuanto que tienen significado en virtud de que están correlacionadas con objetos— son los nombres simples de los cuales están compuestas las oraciones elementales, sostiene asimismo que otras expresiones cumplen realmente la función de ser entendidas sólo mediante el reconocimiento de cómo las oraciones que las contienen deben ser analizadas en oraciones elementales (y en compuestos de oraciones elementales).

Wittgenstein, por tanto, considera que ha hecho todo lo que necesita hacer mostrando cómo los numerales pueden ser introducidos en tanto una manera de abreviar e indexar la lista de repeticiones de una operación. Alguien (o Frege) puede sentirse tentado a decirle: «Sí, ya veo cómo son

usados los numerales, pero ¿qué pasa con las cosas a las que se *refieren* los numerales? —¿qué son los *números?*». A esto tendría que responder, a la manera de su filosofía posterior: «Tales cosas no están en consideración aquí, sino sólo cómo son usados los numerales» [188] .

Bastará con esto como breve exposición de la idea de Wittgenstein de que los números no son objetos, sino «exponentes de operaciones». Volvamos ahora a sus opiniones centrales acerca de la naturaleza de la lógica y de las matemáticas. El núcleo de la filosofía de Wittgenstein acerca de la lógica y la necesidad es la concepción antikantiana de que las verdades lógicas, matemáticas y en general necesarias no exigen percepción ni intuición algunas del mundo real para ser descubiertas; más bien, uno sólo necesita atender a los símbolos, y un simbolismo adecuado debería mostrar la forma de los símbolos, que es el ámbito en el que, en general, reside la modalidad. Pero me parece claro que Wittgenstein pensaría que si la forma de los símbolos puede ser *mostrada* en una notación adecuada, también puede, de una manera relativamente directa, ser *vista* en esa notación. Hay indicios de esta idea en varios lugares, pero donde más explícitamente se adhiere a ella es en la siguiente proposición:

> 6.122. Se sigue de aquí que podemos continuar sin proposiciones lógicas, pues podemos reconocer en una notación adecuada las propiedades formales de las proposiciones por mera inspección.

Parece como si esto comprometiera a Wittgenstein con el punto de vista de que toda verdad lógica es *decidible* —es decir, puede ser derivada mediante un procedimiento mecánico o algoritmo en un tiempo finito—. Esta afirmación es verdadera si se restringe a la mera lógica de enunciados (cálculo proposicional) [189] , pero es falsa de la lógica canónica de predicados si incluye predicados poliádicos, y se admite que los dominios de cuantificación pueden ser infinitos (y es falsa de las matemáticas si se considera que éstas son asimismo parte de la lógica) [190] . Uno puede entender cómo alguien preocupado por rechazar el compromiso kantiano con las verdades sintéticas *a priori*, a la manera en que Wittgenstein lo estaba, encuentra el contenido de 6.122 perfectamente natural; pero va más allá de lo que tiene derecho a ir.

No está claro qué importancia tiene esto para el *Tractatus* . Hay quien se inclina a considerar que 6.122 es poco más que un resbalón. Se llega a sostener a veces que la noción de *mostrar* —que puede parecer equivalente

al reconocimiento «por mera inspección»— no es en realidad una noción epistémica en absoluto [191] . Otros acuden al extremo opuesto y afirman que el objetivo de la concepción de Wittgenstein acerca de la lógica y la necesidad es insistir en la decibilidad de todas las verdades necesarias [192] . Mi propio punto de vista es que la verdad se halla en el punto medio. Considero que lo que realmente le importaba a Wittgenstein era simplemente que la lógica y las matemáticas no nos proporcionan verdades sustanciales acerca del mundo, y que no son, por tanto, cognoscibles sólo por algún tipo de conocimiento directo o intuición del mundo: su principal preocupación era rechazar la idea kantiana de las verdades sintéticas *a priori* . Pero también me parece que estaba guiado por su convencimiento de que todas las verdades necesarias son decidibles: esta expectativa suya excedía con mucho a aquello a lo que tenía derecho, pero creo que no era en absoluto irrazonable en el contexto de relativa inocencia de la época [193] .

Si Wittgenstein rechaza la concepción de Kant de las verdades necesarias —en particular, de las verdades matemáticas— cabe pensar que puede no tener respuesta para una de las cuestiones que en mayor medida pueden llevarnos a abrazar un punto de vista kantiano. La cuestión es: ¿cómo puede ser que la lógica y las matemáticas se apliquen al mundo real? Pero, de hecho, su teoría figurativa del lenguaje le proporciona a Wittgenstein la posibilidad de responder con rapidez a esa cuestión sin que se debilite su oposición a Kant. De acuerdo con la teoría de la figura —la idea de que, al menos en el caso básico, las oraciones son modelos de la realidad—, las oraciones sólo pueden representar la realidad en virtud de que tienen la misma forma que la realidad, es decir, si las posibilidades de combinación de los componentes de las oraciones (al menos cuando esas oraciones han sido reformuladas en una notación perspicua) son las mismas que las de los correspondientes objetos de la realidad. Si esto es correcto, entones no puede haber ninguna posibilidad de que la lógica o las matemáticas dejen de aplicarse al mundo real: la lógica y las matemáticas simplemente muestran la forma que es común tanto al lenguaje como al mundo. Pero sigue sin ser necesario que miremos al mundo, con independencia del simbolismo, para comprobar cuáles son las posibilidades de combinación. El hecho de que la forma del lenguaje es la misma que la forma del mundo garantiza que baste siempre con mirar al lenguaje.

5F. Extensionalidad

Wittgenstein sostiene que «toda proposición es el resultado de sucesivas aplicaciones de la operación $N(\bar{\xi})$ a proposiciones elementales» (6.001). Dado que el operador *N* es veritativo-funcional, lo que eso quiere decir es que toda combinación de oraciones elementales es veritativo-funcional; es decir, nada salvo la verdad o falsedad de una oración puede ser determinante a propósito de la verdad o falsedad de las oraciones en las que aparezca como componente. Esto implica un compromiso con la veritativo-funcionalidad de todo el lenguaje o extensionalidad, algo que ya fue anticipado con una mención previa en el texto:

> 5. Una proposición es una función de verdad de proposiciones elementales.
> (Una proposición elemental es una función de sí misma).

Esta afirmación debe arrostrar un buen número de contraejemplos, de entre los cuales el más famoso es el del uso de subordinadas completivas [*«that»-clauses*] para decir lo que alguien piensa o siente. Estos aparentes contraejemplos eran bien conocidos en la época en la que Wittgenstein escribió: Frege se valió de la noción de sentido para ocuparse de ellos en [*Sobre sentido y referencia*] (1892a) y Russell pretendió usar su teoría de las descripciones para darles un tratamiento adecuado sin tener que recurrir a la noción de sentido (Russell, 1905). Wittgenstein muestra estar al tanto del problema:

> 5.541. A primera vista parece como si una proposición pudiera ocurrir en otra de una manera distinta.
>
> Particularmente, en ciertas formas de proposición en psicología como «*A* cree que *p* es el caso» o «*A* piensa *p*», etc.
>
> Aquí parece, si el asunto se ve de una manera superficial, como si la proposición *p* estuviera en algún género de relación con un objeto *A* .
>
> (Y en la moderna teoría del conocimiento [Russell, Moore, etc.] estas proposiciones se han concebido efectivamente así).

(El paréntesis que aparece aquí hace referencia a las concepciones de Russell [1903] y Moore [1899]: véase el capítulo segundo).

Brevemente expuesto, el problema es éste: si las ocurrencias de oraciones subordinadas completivas en contextos de actitudes psicológicas fueran veritativo-funcionales, deberían ser permisibles algunas sustituciones que nosotros de hecho rechazamos. Supongamos que partimos de una oración como la siguiente:

(a) Carolina cree que el Everest es la montaña más alta del mundo.

De hecho es verdad que el Everest es la montaña más alta del mundo, así que la oración subordinada completiva que aparece aquí —«El Everest es la montaña más alta del mundo»— es verdadera. Dado que el Everest es el Chomolungma, no puede haber ninguna diferencia con respecto a la verdad de la oración subordinada completiva si se cambia el nombre «Everest» por el nombre «Chomolungma» —si la ocurrencia de la oración en la subordinada completiva fuera veritativo-funcional—. Si hacemos eso, obtendremos lo siguiente:

(b) Carolina cree que el Chomolungma es la montaña más alta del mundo.

Pero por más que el Everest sea el Chomolungma, Carolina no tiene por qué saberlo. Si no lo sabe, entonces solemos pensar que (b) es falsa aunque (a) sea verdadera. Esto parece mostrar que no es sólo la *verdad* o *falsedad* de la oración subordinada completiva lo que determina la verdad o falsedad de la oración en su totalidad. De hecho, la situación es, si cabe, peor. Es verdad que el Everest es la montaña más alta del mundo. También es verdad que el área de un círculo es $\pi r2$. Si la verdad o la falsedad de la oración subordinada completiva fuera lo relevante, la verdad de (a) debería asegurar que *esto* fuera asimismo verdadero:

(c) Carolina cree que el área de un círculo es $\pi r2$.

Pero si Carolina no sabe geometría, (c) será falsa aunque (a) sea verdadera. Lo que esto muestra es que si la verdad o la falsedad es todo lo que importa en las oraciones subordinadas completivas que son informes de lo que la gente piensa y siente, a cualquiera que crea una verdad se le considerará, por tanto, como creyendo todas las verdades, y a cualquiera que crea una falsedad se le considerará como creyendo todas las falsedades.

Parece claro, a la vista de ello, que esos contextos psicológicos son no-veritativo-funcionales, y que Wittgenstein está de esa manera en un error acerca de la forma general de las oraciones. Pero Wittgenstein ofrece una respuesta:

> 5.542. Está claro, sin embargo, que «*A* cree que *p*», «*A* piensa *p*», «*A* dice *p*» son de la forma «*“p”* dice *p*»*:* y no se trata aquí de una coordinación de un hecho con un objeto, sino de la coordinación de hechos mediante la coordinación de sus objetos.

De lo cual concluye:

5.5421. Esto muestra también que el alma, el sujeto, etc. —tal como se concibe en la psicología superficial de hoy en día— es un disparate.

Un alma compuesta ya no sería, en efecto, un alma.

Por desgracia, es difícil darle sentido a esta respuesta. Lo que Wittgenstein parece estar diciendo es que esos enunciados psicológicos no pueden en realidad ser verdaderos merced a que un *objeto* (una persona, un alma) esté relacionado de una cierta manera con otra cosa, con una oración o una proposición. En vez de eso, lo que se mantiene es que un cierto *hecho* —una figura o modelo— representa *que* algo es el caso. La idea parece ser que no es la persona, el alma o lo que quiera que sea, lo que se relaciona con una cierta situación posible, sino que más bien se trata de algo en la mente de la persona —una imagen mental [*mental picture*]—. Tenemos aquí un rechazo de la concepción tradicional de la persona o la mente que recuerda bastante a Hume [194] ; y esto tendrá relevancia con respecto a la discusión sobre el solipsismo, de la que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

Pero la dificultad consiste en descubrir en qué sentido es ésta una solución al problema que tenemos entre manos. El problema original era la supuesta aparición de oraciones en combinaciones no veritativo-funcionales: la posición de «*p*» en oraciones de la forma «*A* cree que *p*» parece ser no veritativo-funcional. Pero la segunda posición de «*p*» en oraciones de la forma «“*p*” dice que *p*» es igualmente no veritativo-funcional, y exactamente por la misma razón: si fuera veritativo-funcional, entonces, si «*p*» dijera algo verdadero, diría toda verdad, y si dijera algo falso, diría toda falsedad.

Si bien considero que aquí hay un problema que Wittgenstein no puede realmente resolver, nos desorientaremos a la hora de considerar cómo aborda la cuestión si la tratamos en estos términos. He supuesto que los problemas surgen con aquellas oraciones cuyo modo canónico de expresión incluye el «*que*» que introduce una subordinada completiva: «*a* cree que *p*», por ejemplo, o «“*p*” dice que *p*». La primera vez que Wittgenstein menciona la cuestión emplea una formulación de este tipo, pero enseguida la reemplaza por otra, que es la que se convierte en su forma típica de expresión: «*A* piensa *p*», «*A* dice *p*», «“*p*» dice *p*». Y en esas expresiones «*p*» parece figurar como un nombre —de un hecho o de una «proposición» russelliana (el correlato objetivo de una oración en su totalidad)—. Este tratamiento es exactamente lo que sugiere la primera teoría de Russell para

esos contextos (véase la sección 2D del capítulo segundo). La respuesta de Wittgenstein tiene ahora sentido. De acuerdo con la concepción original de Russell, esos contextos expresan una relación entre el objeto nombrado por el primer nombre (este objeto es una persona o un sujeto consciente) y un objeto de un tipo diferente designado por el segundo nombre (que es un hecho, o una proposición russelliana). La objeción de Wittgenstein es que en realidad no tenemos una relación entre un objeto tipo-*persona* y un objeto tipo-*hecho:* lo que tenemos es lo que ante todo podemos describir como una relación entre *dos* objetos tipo-*hecho* —una oración y lo que representa—. Pero esta primera descripción es, por supuesto, errónea de acuerdo con la teoría general del *Tractatus* acerca del lenguaje: estas expresiones no son nombres y no tenemos aquí *objetos* en absoluto; así que no puede haber ninguna *relación,* literalmente hablando, entre ellos. Las únicas relaciones reales involucradas aquí son las relaciones entre los *elementos* de las oraciones, por un lado, y los *objetos* que constituyen los hechos, por el otro. Así que se supone que el problema simplemente desaparece.

Lamentablemente, tal como Ramsey señaló en su reseña original del *Tractatus,* esto no funciona: «El sentido no está completamente determinado por los objetos que ocurren en él; ni está el signo proposicional completamente constituido por los nombres que ocurren en él» (Ramsey, 1923, 471). Y, por supuesto, el punto es el del propio Wittgenstein:

> Cuando decimos A juzga esto, etc., entonces tenemos que mencionar una proposición que A juzga. Ella no servirá para mencionar sólo sus constituyentes o sus constituyentes y forma pero no en el orden apropiado. Esto muestra que la proposición misma debe ocurrir en el enunciado que se juzga *(NL,* 94).

La idea subyace incluso al siguiente fragmento del propio *Tractatus,* en el cual Wittgenstein arguye en contra de la teoría del juicio como «relación múltiple» de Russell:

> 5.5422. La explicación correcta de la forma de la proposición *«A* juzga *p»* tiene que mostrar que es imposible juzgar un sinsentido. (La teoría de Russell no satisface esta exigencia) [195] .

La consecuencia es que el tratamiento de Wittgenstein de las oraciones de la forma *«A* cree que *p»* o incluso *«“p”* dice que *p»* sólo puede ser aceptado si suponemos que tales expresiones están en realidad mal formadas y que no tienen significado en absoluto. Y eso en verdad no es

creíble. No podemos evitar que nos resulte difícil creer en una teoría que no sólo afirma que no hay alma (porque no hay un sujeto individual que tenga creencias), sino que también niega que podamos decir alguna vez lo que alguien dice o piensa. Tal escepticismo parece incluso no avenirse con 5.5422, donde Wittgenstein parece mantener la esperanza de una solución positiva y sustancial al problema del análisis de esas oraciones.

Tal vez nos sintamos inclinados a pensar que parte del problema es que Wittgenstein estaba deslumbrado por el poder de la lógica moderna, la lógica inventada por Frege y Russell, y que, como resultado de ello, sencillamente no consideró la posibilidad de que hubiera construcciones que no pudieran acomodarse a ella. Se trataba, al fin y al cabo, de un sistema que podía expresar muchos más argumentos que la lógica de Aristóteles. Asimismo, parecía ofrecer explicaciones de por qué los argumentos válidos son válidos, así como (al menos en el caso de la lógica de enunciados) un procedimiento simple para comprobar esa validez. A la luz de este extraordinario incremento de posibilidades de la lógica, quizá fuera natural pensar que la lógica moderna revelaba efectivamente la lógica del mundo; que no consistía meramente en un sistema de formalización de argumentos, sino que mostraba la forma propia de todos los argumentos válidos posibles. Como consecuencia, podemos entender cómo podía ser que resultara natural pensar que aquello que no pudiera ser tratado por esa lógica no podía tener sentido [196] .

Pero pienso que la adhesión de Wittgenstein a la extensionalidad —la insistencia en que las oraciones sólo pueden ser construidas veritativo-funcionalmente— se nutre de unas raíces mucho más hondas. De hecho, parece una pieza esencial de todo su sistema. Es posible apreciarlo incluso en las primeras explicaciones del significado de las «formas» en *Notas sobre lógica (NL,* 104), que ya hemos examinado (véase la sección 4F del capítulo cuarto; también las secciones 5B y 5D de ese mismo capítulo). La idea es que lo que necesita ser determinado es sólo qué hechos son «de igual sentido» y cuáles «de sentido opuesto» con respecto a un rango de oraciones, que es lo que determina qué oraciones son verdaderas y cuáles falsas. He defendido en el capítulo cuarto que, en el *Tractatus,* esta explicación se hace extensiva a *todos* los elementos de las oraciones elementales. El resultado es que no parece que el significado de las partes incluso de las oraciones elementales vaya más allá de su contribución a la determinación del valor de verdad de las oraciones de las que son partes. Y

esto quiere ya decir que lo relevante en último término a propósito de las oraciones es sólo si son verdaderas o falsas.

El extensionalismo de Wittgenstein también se manifiesta en la siguiente suposición básica de la metafísica del *Tractatus*, una de las dos que aún no hemos explicado en tanto que consecuencia de la teoría del lenguaje del *Tractatus:*

> (T4) La existencia de un hecho atómico es independiente de la existencia de cualquier otro hecho atómico.

Si la lógica del mundo es extensional y toda oración es el resultado de sucesivas aplicaciones de funciones de verdad a oraciones elementales, se sigue que las oraciones elementales deben ser lógicamente independientes las unas de las otras. Pues supongamos que algunas oraciones elementales no son lógicamente independientes de todas las demás: esto significa que habría lo que en el capítulo primero (sección 1E) llamé hechos de *dependencia* —hechos de la siguiente forma (donde «*p*» y «*q* » pueden ser reemplazados por oraciones elementales):

> (D) El ser el caso de *p* depende del ser el caso de *q* .

Como se hizo notar en el capítulo primero, sólo vale la pena identificar cualquier noción de dependencia entre hechos si las relaciones relevantes de dependencia se dan entre unos hechos y no entre otros. Pero eso quiere decir que no basta con que dos hechos sean hechos para determinar si hay una relación de dependencia entre ellos. Y eso supone que las oraciones correspondientes pueden ser ambas *verdaderas* sin que se haya determinado si hay una relación de dependencia entre ellas. Así, la verdad de los *enunciados* de esa dependencia no puede depender sólo del *valor de verdad* de las oraciones de las que constan. Es decir, (D) no puede ser veritativo-funcional si la dependencia ha de significar algo. Dado que Wittgenstein insiste en que las oraciones sólo pueden ocurrir veritativo-funcionalmente en otras oraciones, (D) no puede ser una forma legítima de oración, donde «*p*» y «*q*» estén reemplazadas por oraciones elementales. Por tanto, ninguna oración elemental puede depender de otra.

Si las oraciones elementales son lógicamente independientes las unas de las otras, entonces sus equivalentes ontológicos, los hechos atómicos, son existencias mutuamente independientes. Esto nos lleva inmediatamente a (T4). Y remite asimismo a la inexplicada suposición metafísica final. Dado

que los nombres sólo tienen significado en tanto que unidos a otros nombres en una oración (de tal manera que los objetos, equivalentes de los nombres, no pueden existir salvo en combinación con otros objetos), (T4) implica que esta afirmación es también verdadera:

> (T1) Las unidades orgánicas básicas del mundo son hechos.

Sólo son los trasuntos de las *oraciones* elementales los que son independientes los unos de los otros. La metafísica global del *Tractatus* aparece al final meramente como aquello que requiere el funcionamiento de la filosofía del lenguaje y de la filosofía de la lógica.

Esto muestra hasta qué punto la extensionalidad se aviene con la metafísica del *Tractatus*, y asimismo se halla en el núcleo del desenlace de la obra. Se sigue de la idea de la independencia lógica de las oraciones elementales que ninguna de las dos oraciones siguientes puede ser considerada como elemental cualquiera que sea la que se tome como referente del nombre *«a»:*

> (1) *a* es rojo en toda su extensión.
> (2) *b* es azul en toda su extensión.

(1) y (2) parecen ser claramente contradictorias. Pero aunque eso significa que no pueden ser consideradas oraciones elementales, no está claro qué análisis puede hacerse de ellas que evite que el mismo problema se reproduzca en otro punto. Se le presenta a Wittgenstein un difícil reto para explicar las relaciones lógicas entre «rojo» y «azul». En el *Tractatus* mismo parece simplemente tener asumido que el problema es susceptible de ser resuelto:

> 6.3751. Que, por ejemplo, dos colores estén al mismo tiempo en un solo lugar del campo visual es imposible, de hecho, es lógicamente imposible; pues está excluido en virtud de la estructura lógica del color.
>
> Pensemos en cómo se presenta esta contradicción en física; más o menos del modo siguiente: una partícula no puede tener dos velocidades al mismo tiempo; esto quiere decir que no puede estar en dos lugares al mismo tiempo; esto quiere decir que las partículas que están en lugares diferentes al mismo tiempo no pueden ser idénticas.
>
> (Es claro que el producto de dos proposiciones elementales no puede ser ni una tautología ni una contradicción. El enunciado de que un punto del campo visual tiene dos colores diferentes al mismo tiempo es una contradicción).

Pero esto tiene el aspecto de ser una mera bravata: al fin y al cabo, ¿cómo se explica que sea lógicamente imposible que partículas que estén al

mismo tiempo en lugares diferentes sean idénticas? [197] . Wittgenstein llegó más tarde a rechazar la concepción aquí expuesta; y ese rechazo fue el inicio de su abandono del sistema del *Tractatus* [198] .

---

149 . * *My fundamental idea is that the logical constants are not representatives* .

[150] Aunque generalmente este descubrimiento se le atribuye a Sheffer, parece que Charles Sanders Peirce hizo muchos años antes a algo muy similar: ver Peirce (1976).

[151] En relación al uso de Sheffer de la barra «|» para la negación conjunta, véase Sheffer (1913, 487). Él no usa ahí la Daga ni trata con la negación alternativa. El uso común actual de la expresión «Barra de Sheffer» y del símbolo «|» para expresar la negación alternativa (NAND) parece derivar de Jean Nicod. En su artículo de (1916), Nicod ofrece tanto la interpretación de la negación conjunta (NOR) como la de la negación alternativa (NAND) de «|» como suficiente para sus propósitos, pero opta por la lectura (NAND) porque ofrece una traducción más sencilla de «¿¿??». El uso del golpe para la negación alternativa y de la daga para la negación conjunta puede encontrarse en Quine (1952, 18), que probablemente ejerció una gran influencia, aunque hay todavía una sólida tradición que reserva el término «Golpe de Sheffer» y el símbolo «|» para la negación conjunta.

[152] Este pasaje también aparece citado en Ricketts (1996, 70-71), que lo toma para ilustrar una versión de la interpretación nominalista.

[153] Véase también *NL*, 95.

[154] La idea de Landini es que la presentación diagramática de las funciones de verdad estaba ya instaurada antes de Wittgenstein, y eso es incuestionable. No ve ningún avance matemático significativo en las tablas de verdad de Wittgenstein y eso también es razonable. Sus ejemplos, sin embargo, no muestran ningún precedente del diseño que Wittgenstein usa: la elección de uno u otro diseño puede no tener mucha relevancia matemática, pero tiene la virtud de hacer obvio el significado de las constantes lógicas, incluso para una mente no matemática. No es que se trate de una gran novedad.

[155] Nótese que expongo aquí la tabla de verdad de «$p \rightarrow q$» de la misma manera que Wittgenstein, no como hoy en día es rutina. En su diseño moderno, los valores de verdad asignados a las variables de la caja de la izquierda se alternan moviendo la columna de la derecha de esta caja. El diseño de Wittgenstein es simplemente el reverso de aquél: los valores de verdad se alternan en la columna de la izquierda.

[156] La fórmula de 4.27, de acuerdo con la cual el número K*n* se define, puede ser explicada informalmente como sigue: define de cuántas maneras podría ser el mundo si hay *n* hechos atómicos posibles. Ese número es: el número de maneras en las que ningún hecho atómico podría darse; *más* el número de maneras en las que sólo *un* hecho atómico podría darse; *más* el número de maneras en las que exactamente *dos* hechos atómicos podrían darse; más... —y así en adelante hasta que hayamos añadido el número de maneras en las que *n* hechos atómicos podrían darse.

[157] Esto es lo que llamé el sentido *mínimo* de la noción de predicado en la sección 4F del capítulo cuarto.

[158] En ocasiones parece que nadie se percata de que Wittgenstein no ofrece en realidad *ninguna* sugerencia en relación a la notación apropiada para los métodos 2 o 3: se asume a veces sin más que, donde la función es «*fx*», simplemente podemos colocar «*fx*» en el lugar de «ξ» entre los paréntesis de «*N* (...)». Entiendo que este supuesto subyace a las objeciones de Fogelin en Fogelin (1987, 78-80).

[159] Esta regla es adoptada, en efecto, por Peter Geach (1981). Es importante recordar que el propio Wittgenstein no nos ofrece aquí ninguna guía y que una regla semejante es necesaria. En particular, la regla necesita una indicación explícita de la variable libre en las expresiones de función (como se hace aquí al situarla al frente de la expresión) tanto para acomodar la diferencia entre la cuantificación existencial y la universal como para tratar con las oraciones que contienen cuantificadores mixtos (tales como los que podemos escribir como «(x) (∃y) *fxy* » o «(∃x) (x) *fxy* »). Fogelin (1987, 78-80) sostiene que el *Tractatus* no puede acomodar la cuantificación mixta. Me parece, en cambio, que la explicación de Wittgenstein del operador *N* es sencillamente incompleta si lo que buscamos es una representación explícita de la cuantificación ordinaria. Desde mi punto de vista, todo lo que Wittgenstein necesita para sus principales aspiraciones filosóficas es que la elección de valores para la variable «ξ» produzca los resultados adecuados; no necesita proporcionar una notación que nos permita representar esas elecciones de manera perspicua. Leo Cheung (2000) ofrece una útil exposición de la disputa entre Fogelin y Geach.

[160] Se puede pensar que, dado que (tal como hemos señalado), el operador *N* «no caracteriza ninguna forma, sino sólo la diferencia entre las formas» (5.241), el ser valores de «*N* (*fx*)» no puede delimitar una forma común —es decir, «*N (fx)*» no puede ser ella misma una función—. Pero podemos ver que no hay aquí ningún problema si tomamos en consideración qué quiere decir que la aseveración que hace el operador *N* «no caracteriza ninguna forma, sino sólo la diferencia entre las formas». Las oraciones «*fa* », «*fb* », «*fc* » tienen todas ellas una forma común (la forma que escribimos como «*fx* »). Así, cada una de ellas tiene una cierta forma. Tomemos «*fa* » en particular. Si le aplicamos el operador *N* , tendremos una oración «*N (fa)*» con una forma diferente. Ésa es la diferencia que introduce el operador *N* , y es una diferencia entre formas. Por supuesto, si «*N (fa)*» tiene una cierta forma —una forma diferente de «*fa* »—, entonces eso permite que «*N (fa)*», «*N (fb)*» y «*N (fc)*» tengan todas ellas la misma forma, cosa que podemos escribir como «*N (fx)*». Nada de esto requiere que la propia «*N (fx)*» sea el resultado de la aplicación directa del operador *N* a «*fx* ».

[161] Así pensaba también Ramsey: véase Ramsey (1925a, 7-8), (1926, 74).

[162] Esta aclaración está inspirada por la útil explicación informal de Mark Richard (1998). Las explicaciones habituales son en términos de asignaciones de objetos (o de secuencias de objetos) a variables bajo interpretación: véase, por ejemplo, Sainsbury (1991, 197).

[163] A este respecto, véase Field (1972).

[164] Al menos, la mera infinitud de objetos no crea ningún problema.

[165] Él resultado formal fue alcanzado independientemente el mismo año por Alonzo Church (1936) y Alan Turing (1936). Desde que fue alcanzado por primera vez por Church, es comúnmente conocido como *Teorema de Church* . La cuestión tratada en este párrafo fue expuesta por Cheung (2000, 255), aunque él considera que esto muestra que el sistema tractariano sólo se aplica estrictamente a dominios finitos.

[166] Al menos cuando se trata de predicados poliádicos.

[167] Anscombe (1971, 132) parece tomar esto como una objeción a la construcción de Wittgenstein más que como una objeción a una interpretación particular de Wittgenstein.

[168] Ésta es la fuente de algunas de las preocupaciones de Fogelin acerca de la adecuación del operador *N* : véase Fogelin (1987, 78-82).

[169] Wittgenstein piensa que es fundamental rechazar exactamente aquello que Russell propuso como solución a la dificultad de expresar lo que no puede ser dicho en su «Introducción» al *Tractatus* (Russell, 1922, 23); es difícil que a alguien le sorprenda que Wittgenstein no aprobara la «Introducción» de Russell. La idea de Russell de una jerarquía de lenguajes parece inicialmente mucho más en desacuerdo con los puntos de vista de Wittgenstein que la idea de que Wittgenstein estaba buscando un «lenguaje lógicamente perfecto» (Russell, 1922, 8). Pero de hecho ambas propuestas omiten la centralidad de la suposición de la mismidad, de forma que moldea la totalidad del acercamiento de Wittgenstein tanto al lenguaje como a la filosofía en general.

[170] Kripke (1980).

[171] Ésta es una de las cosas de las que se queja Anscombe en relación al que considera «el punto de vista más común» acerca del *Tractatus:* véase Anscombe (1971, 25-26).

[172] Michael Potter usa este pasaje para mostrar que Wittgenstein pretendía insistir en que la misma noción de *negación* debe aplicarse a todas las oraciones, aunque no considera que esa insistencia derive de un argumento como el de (CF1)-(CF3) de mi texto (Potter, 2000, 172).

[173] Ésta es la impresión que uno recibe de Ramsey (1925, 11).

[174] Así es como esta concepción impresionó a Ramsey (1925a, 4-5), (1926, 75).

[175] La cuidadosa diferenciación entre los términos *sinnlos* («sin sentido» [*without sense*]) y *unsinnig* («sinsentido» [*nonsense*]) es una de las grandes mejoras filosóficas de la traducción de Pears y McGuiness en comparación con la de Ogden. Nótese, sin embargo, que Wittgenstein usa a veces *sinnlos* cuando parece que pudo haber usado igualmente *unsinnig* (5.132; 5.1362), a pesar de que no parece usar *unsinnig* para caracterizar el caso límite no figurativo de las tautologías y las contradicciones. Por supuesto, no sería del todo sorprendente que hubiera cierta fluidez entre los términos, dada la particular explicación del sinsentido de Wittgenstein en 5.4733, que resuena en 6.53.

[176] Véase, por ejemplo, la formulación de Church (1940).

[177] Whitehead y Russell (1927, 168).

[178] Landini (2007, 159-166) sostiene que el trabajo que debe hacerse en matemáticas puede hacerse sin necesidad de usar la identidad, dado que usamos cuantificadores exclusivos (cuantificadores que usan variables de una manera restringida precisamente para tratar la ausencia de identidad, tal como las introduce Wittgenstein en 5.532 y 5.5321).

[179] Frege (1879, §8).

[180] Frege (1892a).

[181] Véase Russell (1918).

[182] De hecho, Ramsey pensaba que eso quería decir que es un error considerar las verdades matemáticas sólo como «ecuaciones» en el sentido en el que Wittgenstein entendía el término: hay cosas que, de acuerdo con Ramsey, simplemente no pueden ser acomodadas en esa explicación (Ramsey, 1925a, 17-19).

[183] Aquellos que quieran profundizar en los problemas deberían consultar, por ejemplo, a Potter (2000) y Landini (2007).

[184] A esta cuestión se refiere Landini (2007, 175).

[185] Ésta parece ser la concepción a la que tiende Landini (Landini, 2007, 183).

[186] Landini (2007) remonta esta noción de la «potencia» de una operación a la noción de Russell de la «potencia» de una relación (1901). Señala también que la noción se usa para definir la sucesión, la adición y la multiplicación en Whitehead y Russell (1927, *301): véase (Landini, 2007, 180).

[187] Potter (2000, 179-181) entiende que Wittgenstein propone una explicación *adjetiva* [*adjectival*] de los numerales (como opuesta a la sustantiva, como la de Frege, que considera que los nombres funcionan como términos singulares). Me parece que el contraste entre adjetivo y sustantivo no es lo bastante nítido para los propósitos de Wittgenstein, dado que, a mi modo de ver, tanto los adjetivos como los sustantivos pueden ser considerados nombres en el sentido de Wittgenstein y, a partir de ahí, referirse a objetos (ver la sección 4F del capítulo cuarto). Esto, sin embargo, no socava el punto fundamental de Potter, que se describe como la presentación de un argumento a favor de una explicación adjetiva de los numerales.

[188] Véase *IF,* I, §1: «Pero ¿cuál es el significado de la palabra "cinco"? —No es tal cosa lo que aquí está en cuestión, sino tan sólo cómo la palabra "cinco" es usada».

[189] Wittgenstein introdujo la bastante incómoda notación de refuerzo de 6.1203 precisamente para ese propósito. Nótese que restringe explícitamente su uso a «casos en los que no aparece en la tautología ningún signo de generalidad».

[190] Church (1936); Turing (1936).

[191] Así White (2006, 107); un punto de vista semejante ha sido expresado en conversación con Warren Goldfarb.

[192] Así Fogelin (1987, 82) y Landini, quien parece sostener que el objetivo principal de introducir el operador *N* es mostrar que la lógica es decidible (Landini, 2007, 125-146).

[193] Es difícil tener confianza en esta interpretación, pero es al menos natural leer el párrafo de apertura de Ramsey (1928) como expresión de la actitud de alguien que *esperaba* que hubiera «un procedimiento regular para determinar la verdad o falsedad de cualquier fórmula lógica dada», y que el problema era meramente encontrarlo. Y es asimismo (tal vez de manera no sorprendente) natural percibir la misma actitud en la famosa formulación del problema en Hilbert y Ackermann (1928, 72-81).

[194] Hume (1739-1740, I, iv, 6).

[195] Estas dos afirmaciones son consideradas en conexión con el argumento de la sustancia en la sección 1D del capítulo primero.

[196] De hecho, a pesar de la objeción que hace en (1923), Ramsey todavía se siente capaz de describir el extensionalismo de Wittgenstein como «sumamente plausible» (Ramsey, 1925a, 9).

[197] A esto se refirió Ramsey en su recensión original (Ramsey, 1923, 31).

[198] Para una explicación del desarrollo del *Tractatus* a partir de este punto, véase Hacker (1986, cap. 5). Los textos clave son *RLF* [*Some Remarks on Logical Form*] y PR [*Philosophical Remarks*] (cap. 8).

CAPÍTULO VI

Solipsismo, idealismo y realismo

6A. UNA AFIRMACIÓN DRAMÁTICA

Vimos en la última sección del capítulo anterior que Wittgenstein niega la idea del Yo o sujeto en el sentido en el que lo concibe la «psicología superficial de hoy en día» (5.5421). Esto sugiere que puede haber otro tipo de Yo o sujeto que tenga un papel diferente en filosofía. Y, en cierto sentido, justamente eso parece ser lo que Wittgenstein piensa, aunque basta con decir eso para generar controversia. El problema cristaliza en esta afirmación:

> Pues lo que el solipsismo *quiere decir* es totalmente correcto, sólo que no se puede *decir*, sino que se muestra (5.62).

Entendido a la manera tradicional, el solipsismo es la idea de que sólo existe el Yo *(solus ipse):* nada es real salvo el Yo. Sin embargo, no está claro que eso refleje la totalidad del pensamiento de Wittgenstein a ese respecto ni que le interese —para añadirle un poco más de ambigüedad al asunto— por las razones habituales. Wittgenstein parece estar haciendo tres afirmaciones distintas.

> (i) «Lo que el solipsismo *quiere decir* es totalmente correcto».
> (ii) «Lo que el solipsismo quiere decir» no puede ser *dicho* .
> (iii) «Lo que el solipsismo quiere decir» «se muestra a sí mismo».

Para empezar, interpretaré estas afirmaciones en un sentido tan literal como me sea posible. La cuestión será entonces entender por qué Wittgenstein las hace. Esto hará patente cuál es la clase de «solipsismo» que tiene Wittgenstein en mente y nos revelará algo acerca del *Tractatus* entendido en su conjunto.

La discusión de Wittgenstein en el *Tractatus* acerca de la concepción que llama «solipsismo» es muy breve, pero bien se puede asegurar que se trata de la pieza central de la obra [199] . En la dramática observación que acabo de citar puede parecer que tenemos la consumación del objetivo de la obra tal

como fue anunciado en el Prefacio: «De alguna manera, todo el sentido del libro podría condensarse en las siguientes palabras: lo que en cualquier caso puede decirse puede decirse claramente; y de lo que no se puede hablar, hay que callar la boca» (*TLP*, pág. 103).

He hecho la sugerencia de que la obra puede ser vista como una reacción contra la concepción de la metafísica de Kant —en particular, contra la idea de que las verdades filosóficas son verdades sintéticas *a priori* —. Una tentación que nos asalta es la de concebir la dramática proposición 5.62 como un distanciamiento de toda la filosofía de Kant.

6B. El trasfondo

Primero, sin embargo, nos resultará útil obtener por nuestros propios medios —con independencia del texto— algo de familiaridad con la clase de cuestiones que pueden estar aquí implicadas. El solipsismo es una forma de idealismo, y la manera más sencilla de concebir el idealismo es como una negación del realismo; éste, por su parte, tal como hemos visto, recibe una formulación natural en términos como los siguientes:

> (R) La naturaleza del mundo tal como es en sí mismo es por completo independiente de cuanto tenga que ver con el pensamiento o la representación.

(R)vtrata sobre la naturaleza del mundo como un todo; es, por tanto, una expresión de lo que puede ser llamado realismo «global». Pero puede haber cuestiones más concretas, como la de si la naturaleza de algún género particular de objeto o hecho es por completo independiente del pensamiento o la representación.

Cualquier postura vacilante a la hora de apoyar (R), o la afirmación correspondiente, a propósito de algún tipo particular de objeto o hecho, puede ser calificada de *antirrealista* . Alguien que niegue abiertamente (R) afirmando que el mundo —o el género de objeto o hecho en cuestión— está sometido a algún tipo de *dependencia* con respecto al pensamiento o la representación puede ser considerado un *idealista* . Conviene hacer notar que hay aquí un componente de estipulación en mi uso de los términos «idealismo» y «realismo». Respecto de los problemas que tienen relevancia para el *Tractatus*, la preocupación central es si las cosas son o no independientes del pensamiento y la representación. Pero los términos

«realismo» e «idealismo» tienen asimismo otros usos. Kant, por ejemplo, parece usar «idealismo» en ocasiones en el sentido de *escepticismo* (en *Refutación del idealismo* [1787]). Y «realismo» se usa a veces para describir una postura *antiescéptica* , incluso hoy en día: así, el realismo ingenuo [*naïve realism*] en filosofía de la percepción es la idea de que *percibimos* las cosas tal como son con independencia de nosotros.

Hay dos formas de idealismo que tienen un protagonismo especial en la literatura. La primera corresponde al tipo de idealismo defendido por Berkeley (1734). Su idealismo tiene que ver con lo perceptible, y su concepción es que lo perceptible no puede existir sin ser percibido. Esto se conoce a veces como realismo *empírico* (Williams, 1981).

Hay un tipo diferente de idealismo que se asocia con Kant y la tradición subsiguiente (incluyendo, cada uno a su manera, a Hegel y Schopenhauer). Kant sostuvo que, si bien la *existencia* de las cosas perceptibles no depende de que sean percibidas, su *naturaleza* —o, al menos, aquella naturaleza de la que podemos tener conocimiento— está determinada por la naturaleza de las facultades cognitivas de aquellos que pueden tener experiencia de ellas. Tenemos aquí una especie diferente de idealismo: la dependencia de la *naturaleza* de lo que percibimos con respecto a algo relativo al pensamiento y la representación. Este idealismo puede ser calificado de «trascendental» para distinguirlo del idealismo empírico de Berkeley (véase Williams [1981]). Pero sería confuso usar de esa manera la expresión «idealismo trascendental», dado que el término se ha consagrado ya como la denominación de la totalidad del sistema de Kant y no únicamente de esta parcela idealista.

El idealismo de Kant (en el sentido en el que rechaza (R) sólo tiene que ver con lo que es perceptible —o, para ser más precisos, sólo con lo que podemos entender de lo que es perceptible—. Pero además de eso, Kant asume que hay un sentido en el que las cosas son en sí mismas. (Hay una controversia interpretativa acerca de si aquello de lo que nos estamos ocupando aquí son las cosas —las cosas perceptibles— tal como son en sí mismas o si hay cosas especiales —cosas en sí mismas— que de alguna manera subyacen a las cosas perceptibles. Ésta es la discrepancia entre la interpretación monista [*one-world interpretation*] y la interpretación dualista [*two-world interpretation*] de Kant, una discrepancia sobre la que no es necesario que nos extendamos en este lugar) [200] . De acuerdo con Kant, no podemos saber cómo son las cosas en sí mismas. Cómo sean las

cosas en sí mismas es completamente independiente de cuanto tenga que ver con el pensamiento o la representación. Así pues, Kant es firmemente realista, a la manera de (R), a propósito de cómo son las cosas en sí mismas. E «idealismo trascendental» es el nombre del sistema kantiano en su conjunto: idealismo (en tanto que rechaza (R)) acerca de las cosas tal como pueden ser percibidas por nosotros y realismo (en el sentido de (R)) acerca de las cosas tal como son en sí mismas.

El idealismo ha sido históricamente una respuesta al escepticismo. Hay argumentos que pueden producir la impresión de que no podemos tener conocimiento del mundo tal como es en sí mismo si la independencia de su naturaleza con respecto al pensamiento y la representación es absoluta; así, para evitar la conclusión de que no podemos tener conocimiento del mundo, se sugiere que el mundo no es totalmente independiente del pensamiento y la representación. Y el carácter del idealismo resulta entonces determinado por el carácter del escepticismo. Berkeley trató de evitar el escepticismo empírico —la idea de que no podemos tener conocimiento de los hechos empíricos, de aquellos hechos que podemos considerar susceptibles de ser percibidos—. Kant trató de evitar el escepticismo acerca de lo que es *esencial* al mundo objeto de la percepción, acerca de sus rasgos necesarios; así pues, supuso que los rasgos esenciales del mundo estaban de alguna manera determinados por algo relativo al pensamiento o la representación.

¿A qué tipo de idealismo cabe adscribir el solipsismo que atrae el interés de Wittgenstein en el *Tractatus?* No podemos responder con facilidad a esta pregunta si nos interrogamos acerca del tipo de escepticismo que toma como blanco, dado que no está claro, con antelación a considerar sus puntos de vista acerca del solipsismo, que esté demasiado interesado por el escepticismo en el *Tractatus* . De hecho, es natural pensar que sólo está levemente interesado por los problemas epistémicos en general en ese punto de su trayectoria. Si pensamos que su principal preocupación aquí es responder a los planteamientos de Russell, entonces podremos considerar que el solipsismo del *Tractatus* es algo más bien semejante al idealismo empírico de Berkeley. Pues Russell estaba interesado en el escepticismo justamente a la manera en la que lo estaban los empiristas británicos del período clásico, incluyendo a Berkeley [201] . Esto le llevó a basar su sistema metafísico en los «datos de los sentidos», objetos de experiencia inmediata acerca de cuya existencia no podemos estar equivocados.

Esto me parece bastante alejado de los intereses generales de Wittgenstein en el *Tractatus* [202] . Tal como vimos en el primer capítulo, los objetos fundamentales del *Tractatus* no son aquellos de cuya existencia no se puede *dudar,* sino aquellos cuya existencia es *necesaria* . Sus preocupaciones no tienen que ver con lo que se presenta ante nosotros como *realmente* existente, sino con la forma del mundo —lo que es común a todo mundo *posible*— . La orientación general de su planteamiento —hacia lo que es posible y lo que es necesario más que hacia lo realmente experimentado— sugiere que será un idealismo kantiano más que uno simplemente berkeleiano el que atraiga su interés. Pueden rastrearse en las observaciones del *Tractatus* acerca del solipsismo las huellas de la influencia de Schopenhauer [203] , y es conocido que éste elaboró su filosofía dentro de la tradición kantiana.

Asimismo, es una pregunta kantiana la que subyace a sus preocupaciones filosóficas en general. Así, en los *Diarios* escribe: «El gran problema en torno al cual gira todo lo que escribo es: ¿hay un orden *a priori* del mundo, y si lo hay, en qué consiste?» *(D,* 53).

Ésta es la cuestión que Kant respondió afirmativamente, cosa que le lleva a insistir en que hay verdades sintéticas *a priori* . Hay una conexión directa entre esta cuestión (de acuerdo con cómo se formula aquí) y la discusión del solipsismo en el *Tractatus* . 5.634 termina con estas palabras:

> No hay un orden de cosas *a priori* [204] .

Es natural, por tanto, tomar el solipsismo del *Tractatus* como una forma de idealismo que aborda las inquietudes de Kant [205] . Hay, asimismo, una semejanza con Kant en el siguiente aspecto: a Kant le preocupaba el problema de los límites de lo que puede ser conocido; para Kant, el conocimiento está limitado por lo que es necesario para dar sentido a lo que puede ser experimentado: para él, no podemos tener conocimiento de cómo son las cosas en sí mismas; cómo sean las cosas en sí mismas está más allá de los límites de nuestro conocimiento. La pretensión de la teoría de Kant era rehabilitar a la metafísica como una disciplina científica rigurosa dentro de los límites de lo que es relevante para la experiencia posible y mostrar como desaforado (de hecho, paradójico) cualquier intento de hacer metafísica que trascienda esos límites. A Wittgenstein, por supuesto, le interesaban los límites del *pensamiento* (o de su expresión): «El libro quiere

trazar un límite al pensar o, mejor dicho, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos; porque, para trazar un límite al pensar, tendríamos que poder pensar ambos lados de ese límite (tendríamos que pensar lo que no puede pensarse)» *(TLP,* pág. 103).

Y, como veremos en el siguiente capítulo, Wittgenstein también usa esos límites para cerrar el paso a la metafísica (aunque es más radical que Kant precisamente porque no admite la posibilidad de verdades sintéticas *a priori,* la categoría que hace hueco en la filosofía de Kant a la posibilidad de una metafísica científica). Asimismo, la teoría de Kant fue sometida a crítica mucho antes, a partir de unos fundamentos que se antojan bastante semejantes a aquellos a los que Wittgenstein apela en el fragmento del prefacio del *Tractatus* que acabo de citar. Kant sólo puede establecer su distinción entre las cosas tal como se nos aparecen (en tanto que pueden ser conocidas) y las cosas tal como son en sí mismas (que no pueden ser conocidas) si al menos es capaz de *hablar* y *pensar* en las cosas tal como son en sí mismas. Es necesario entonces que le resulte posible hablar y pensar acerca de algo (o acerca de cómo es algo) de lo que no podemos tener conocimiento. Pero no está demasiado claro que esto sea realmente inteligible: es natural pensar que sólo podemos referirnos o pensar en aquello de lo que tenemos *algún* conocimiento. Si esto es correcto, el mero hecho de exponer la teoría de Kant nos exige tener algún conocimiento de lo que (de acuerdo con el propio Kant) no puede ser conocido, cosa tan problemática como lo es el pensar aquello que no puede ser pensado.

Podemos valernos de este trasfondo kantiano para trazar un esbozo elemental de algunas de las formas posibles de realismo e idealismo, de tal manera que nos hagamos una idea más adecuada del tipo de planteamiento que Wittgenstein puede estar adoptando. (La razón para llamar a esto «esbozo elemental» se hará patente enseguida). Podemos asimismo usar la concepción general del pensamiento que aparece en el *Tractatus* para fijar los problemas de un modo que tenga una directa resonancia intuitiva. De acuerdo con Wittgenstein, pensar es formar una figura o modelo de la realidad (2.1, 3, 3.001): pensar es representar. Intuitivamente, las representaciones pueden darse en diferentes medios: pintura, música, escritura, etc. Cabe suponer ahora que cada medio tiene sus propias ventajas a la hora de representar diferentes géneros de cosas: la pintura, por ejemplo, es especialmente adecuada para representar el color y la forma, pero poco útil para representar sonidos; en cambio, la música representa con eficacia

ciertos géneros de contenido afectivo y de movimientos, pero no conviene esperar mucho de ella si se trata de representar colores. Si pensamos así, es natural que nos preguntemos si hay cosas que sencillamente no puedan ser representadas en algún medio, si un medio puede tener, por así decirlo, un *punto ciego representacional* [206] .

Si ahora podemos plantear esta cuestión acerca de los medios de representación en general, parece natural plantearla también acerca del lenguaje. Consideremos entonces esta pregunta:

> (P) ¿Puede tener el lenguaje puntos ciegos representacionales?

A la vista de ello, esta pregunta puede tener una respuesta bien afirmativa o bien negativa. Supongamos que respondemos que sí. Parece que tenemos entonces una postura que constituye el análogo representacional de Kant, y afronta una pregunta semejante. ¿Es siquiera posible enunciar, en el lenguaje, que el lenguaje tiene puntos ciegos representacionales? Parece que somos capaces de distinguir dos posturas posibles:

> (R1) El lenguaje puede tener puntos ciegos representacionales, y esa posibilidad es enunciable.
>
> (R2) El lenguaje puede tener puntos ciegos representacionales, pero esa posibilidad no es enunciable.

Es obvio que (R2) constituye una postura paradójica; enseguida volveremos sobre esa cuestión. Mientras tanto, consideremos la otra respuesta aparentemente posible a (P): no, el lenguaje no puede tener puntos ciegos representacionales. Esta respuesta puede deberse a una de dos razones. Podemos pensar que, de hecho, no hay restricciones sustanciales a la representación: todo en absoluto es en principio representable en cualquier medio, simplemente por cuanto que no hay requisitos generales acerca de cómo deben estar relacionadas las representaciones con aquello que representan. Si adoptamos esta respuesta, no estamos suponiendo, por ejemplo, que deba haber semejanza en cuanto a la forma entre los productos de un medio y lo que puede ser representado en ese medio. Esta respuesta puede ser formulada como sigue:

> (R3) El lenguaje no puede tener puntos ciegos representacionales, dado que no hay restricciones en absoluto en cuanto a lo que puede ser representado en cualquier medio dado.

Esta postura sostendrá, en principio, que es posible, por ejemplo, representar los sonidos mediante la pintura y los colores mediante la música.

(R3) no puede ser la postura del *Tractatus,* por cuanto que el *Tractatus* parece insistir precisamente en una fuerte restricción sobre la representación —el requisito de que un modelo debe tener la misma forma que la realidad que representa—. Así, es más probable que tengamos un interés particular en la otra manera de responder «no» a (P). Esto quiere decir que no puede haber puntos ciegos representacionales en el lenguaje, aunque haya restricciones significativas sobre lo que puede ser representado en cualquier medio. Lo que esto exige es que, por más que haya férreas restricciones en cuanto a lo que es enunciable, no hay nada que sea posible y no sea enunciable. La cuestión que entonces se plantea es por qué esto debe ser así. Parece haber tres posturas que pueden ser adoptadas, que podemos formular así:

> (R4) El lenguaje no puede tener puntos ciegos representacionales, porque el lenguaje simplemente adopta la forma de la realidad.
>
> (R5) El lenguaje no puede tener puntos ciegos representacionales, porque la realidad está determinada por lo que el lenguaje puede representar.
>
> (R6) El lenguaje no puede tener puntos ciegos representacionales, porque lo que limita el lenguaje también limita la realidad.

En términos un tanto toscos, (R4) es una postura realista —concibe la realidad como independiente del lenguaje, y el lenguaje como moldeado para ajustarse a la realidad—. (R5) es una suerte de postura idealista —concibe la realidad como sometida a los límites del lenguaje; la realidad no tiene la robusta independencia con respecto al pensamiento y la representación que requiere, por ejemplo, nuestra formulación (R)—. Y (R6) es neutral con respecto a la cuestión del realismo y el idealismo. Pero es importante tener en cuenta que (R4) no es la única postura realista entre las respuestas a (P). Tanto (R1) como (R2) parecen concepciones realistas (incluso si (R2) es una forma paradójica de realismo), y (R3) es ciertamente compatible con el realismo. (R4) es la única postura realista sin ambigüedad entre aquellos que piensan que la respuesta a (P) es «no» a la vez que insisten en que hay restricciones en cuanto a lo que puede ser representado por cualquier medio.

Basta con esto por lo que respecta al esbozo elemental de las posibilidades que parecen ofrecérsenos. Podemos empezar ahora yendo más

allá de ese carácter elemental del esbozo que hemos trazado mediante la consideración de las diversas maneras en las que se puede pensar que las posturas aquí expuestas producen paradojas. He hecho notar ya que (R2) es paradójica: no puede ser enunciada de manera coherente. A pesar de todo, podríamos pensar que es verdadera: al fin y al cabo, parece que estamos meramente aplicando al lenguaje los pensamientos que tan intuitivos parecían en el caso de la pintura y la música, y encontrar a continuación que, debido a un accidente del medio en el que estamos trabajando —la filosofía es siempre lingüística—, la verdad misma en la que tratamos de concentrarnos resulta estar situada en uno de los puntos ciegos cruciales. (R2) nos invita a contemplar la idea de que puede haber verdades inenunciables, inexpresables, inefables.

Pero la amenaza de paradoja se extiende más a lo largo de nuestro rango de posturas aparentemente posibles si incorporamos algunas suposiciones. Supongamos que aceptamos una suposición que podríamos tratar de enunciar así:

> (EC) Sólo es posible enunciar que *p* si *p* es contingente.

Esto parece próximo a una de las suposiciones que Wittgenstein necesita para sostener que ninguna figura puede representar su propia forma (2.172-2.174); y está estrechamente emparentado con el principio de bipolaridad, que suele ser atribuido a Wittgenstein (ver la sección 3D del capítulo tercero) [207] . Y parece ser explícitamente enunciado en 5.634:

> Todo lo que puede ser descrito en absoluto pudo asimismo haber sido de otra manera.

Supongamos entonces que aceptamos (EC). Y supongamos que también aceptamos el siguiente principio modal:

> (E5) Si es posible que *p*, es necesario que sea posible que *p* .

Como hemos visto, hay razones convincentes para pensar que Wittgenstein está comprometido con (E5) (ver la sección 1D del capítulo primero).

(EC) y (E5) constituyen un par paradójico. Ambas son (pretendidos) enunciados acerca de lo que es posible; (EC) implica que para que los enunciados sean enunciados, lo que es posible debe ser sólo contingentemente posible; pero (E5) dice que lo que es posible no es contingentemente posible. Y la paradoja de este par de suposiciones afecta

a las aparentemente inteligibles respuestas a (P), dado que (P), junto con todas sus respuestas, tiene que ver con lo que es posible.

Podemos dar lugar a problemas semejantes si volvemos sobre lo que parecen ser, si cabe, suposiciones todavía más básicas de la teoría de Wittgenstein. Imaginemos que aceptamos la siguiente suposición:

> (EP) Es posible enunciar que *p* sólo si *p* es posible.

Ésta es la inversa de lo que se sostiene en todas las maneras de responder «no» a (P), que es lo siguiente:

> (PE) Es posible que *p* sólo si es posible enunciar que *p* .

La suposición principal de la identidad de forma que constituye el núcleo de la teoría de la figura garantiza que Wittgenstein sostiene tanto (EP) como (PE). Supongamos ahora que aceptamos asimismo esta nueva suposición:

> (EPN) Es posible enunciar que *p* sólo si es posible enunciar que no *p* .

(EPN) y (EP), tomadas en conjunto, implican (EC), que hemos considerado ya naturalmente atribuible a Wittgenstein, quien a su vez se compromete con la siguiente suposición:

> (EPP) Es posible enunciar que es posible que *p* sólo si es posible enunciar que *p* [208] .

(EP), (EPN) y (EPP) hacen en conjunto que cualquier respuesta negativa a (P) se declare a sí misma como inenunciable. Esto es así porque toda respuesta negativa a (P) dice que algo no es posible, y (EP), (EPN) y (EPP) implican en conjunto que lo que en realidad es imposible no puede decirse que es imposible. Pues uno sólo puede enunciar que es imposible que *p* si puede enunciar que es posible que *p* (de acuerdo con (EPN) y la eliminación de la doble negación). Y uno sólo puede enunciar que es posible que *p* si puede enunciar que *p* (por (EPN)). Supongamos ahora que la *«p»* en cuestión es imposible, tal como consideraríamos que es si le diéramos una respuesta negativa a (P). Esto quiere decir que no podemos enunciar que *p* para la *«p»* en cuestión (por (EP)). Así, no podemos enunciar que *p* es imposible.

Asimismo, alguien que acepta una respuesta negativa a (P) será llevado por las mismas razones a considerar que (R1) y (R2) son también inenunciables. Pues si no podemos enunciar que es imposible que *p*, tampoco podemos enunciar que es posible que *p* (por (EPN)). Y (R1) y

(R2) dicen justamente (o pretenden decir) que algo es posible. Se sigue de esto que (R2) es paradójica en cualquier caso; y consideraremos que todas las respuestas a (P) son paradójicas si pensamos que la respuesta correcta (por así decirlo) es «no», mientras que sostenemos a la vez algunas suposiciones que parecen fundamentales en la teoría de la figura del *Tractatus* . Además, parece que el *Tractatus* tiene que dar la respuesta «no» a (P): no puede acomodar la idea de que el lenguaje tiene un punto ciego, por cuanto que la teoría sostiene precisamente que la forma del lenguaje es la misma que la forma del mundo. Así pues, parece que el *Tractatus* tiene que sostener que toda respuesta posible a (P) es paradójica.

Esto pone de manifiesto la precariedad de la idea de trazar un esbozo de las opciones aparentemente posibles que parece tener que afrontar quien aborde la postura kantiana. Lo que he escrito sólo puede constituir una presentación coherente de un conjunto de posturas posibles si al menos alguna de las suposiciones centrales del *Tractatus* es falsa. Mi inclinación personal es aceptar (R1) o (R3), y negar la asimilación de lo posible y lo enunciable que se halla en el núcleo de la teoría de la figura, pero ninguna de esas opciones es fácil de defender. En el caso de (R1), es necesario hacer convincente la idea de que podemos afirmar que *hay* un punto ciego sin que sea posible, en principio, aportar un ejemplo y enunciar un punto ciego. Y esto es ciertamente difícil en el enfoque de la cuantificación como cuantificación variable [209] . En esta concepción, afirmar que hay algo de cierto género es decir que hay un *x* tal que *x* es miembro de esa clase. Y la «*x*» aquí parece tener que ser bien algo que puede ser reemplazado por un nombre de la cosa relevante, o bien algo que puede actuar temporalmente como el nombre de una cosa. Así, en el enfoque de la cuantificación como cuantificación variable, uno no puede decir que haya *algo* de un cierto género sin que sea posible, en principio, mencionar una cosa de ese género. Adoptar (R3), por el otro lado, no parece otra cosa que una heroicidad: parece obligarnos a negar el hecho obvio de los límites de la representación.

Procederé en lo que sigue como si las suposiciones cruciales del *Tractatus* fueran erróneas y pudieran ser formuladas algunas respuestas coherentes a (P). Esto nos permitirá mantener en juego el rango completo de respuestas que he bosquejado. Alguien que quiera mantener (por así decirlo) las suposiciones relevantes del *Tractatus* tendrá que considerar lo que sigue como si meramente presentara la apariencia de una explicación coherente —algo cuya aparente coherencia pudiera ser aceptada

temporalmente hasta que uno estuviera en posición de abandonar la concepción completa con cierta confianza.

6C. «LO QUE EL SOLIPSISMO QUIERE DECIR ES TOTALMENTE CORRECTO»

Estamos tratando de dar sentido a esta observación cardinal:

> Pues lo que el solipsismo *quiere decir* es totalmente correcto, sólo que no se puede *decir,* sino que se muestra (5.62).

Esta observación se presenta como un comentario acerca de una proposición aparentemente de mayor importancia:

> 5.6. Los *límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo.

¿Qué hemos de hacer con esto?

Para empezar, necesitamos una clarificación. La palabra que traduce «querer decir» [*mean* en la edición inglesa] en 5.6 —*bedeuten* — puede traducirse propiamente bien como «querer decir» o bien como «referirse a» [210] . Pero no debemos imaginar que Wittgenstein sugiere aquí que hay una relación técnica *semántica* entre los «límites» de mi lenguaje y los «límites» de mi mundo, una relación paralela a la que se da entre algunos *elementos* de mi lenguaje (los nombres) y algunos elementos del mundo (los objetos). La traducción puede ser aquí «representar» [*represent*], «indicar» [*indicate*] —o incluso, quizá, «determinar» [*determine*]—. Lo que es curioso (aunque quizá no importante) es que Wittgenstein escribe aquí una palabra distinta de «son» [*are*]: al fin y al cabo, la idea central de la teoría de la figura es que, en el sentido relevante de «límite», los límites del mundo y los límites del lenguaje son los *mismos* . Los límites del mundo son sólo los límites de lo que es posible: son, en último término, los límites a las combinaciones posibles de objetos. Y esos límites son para Wittgenstein los mismos que los de las combinaciones posibles de símbolos.

¿Cuál es, entonces, el objeto de 5.6? Más en concreto: ¿por qué Wittgenstein subraya la expresión «los límites de mi lenguaje»? Presumiblemente no para subrayar el «mi» —que yo estoy de alguna manera envuelto en los límites del mundo—, dado que «mi» no aparece destacado en la expresión «los límites de mi mundo». El objetivo fundamental de ese énfasis debe ser subrayar que es el *lenguaje* lo que

indica, representa —o incluso, quizá, determina— los límites del mundo. Ésta es, por supuesto, una reflexión acerca del isomorfismo que subyace a la teoría de la figura. Y su aparición al inicio de las referencias al solipsismo muestra que estamos comprometidos con una de las maneras de responder «no» a la pregunta (P) —es decir, con (R4), (R5) o (R6).

5.61 reitera esta idea y luego extrae una conclusión de ella [211] :

> La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.
> Por tanto, en lógica no podemos decir: en el mundo hay esto y eso, pero no aquello.
> Esto presupondría, aparentemente, que excluíamos ciertas posibilidades, y esto no puede ser el caso, dado que exigiría que la lógica traspasase los límites del mundo; esto es: que pudiera también contemplar esos límites desde el otro lado.

Parece como si esto contuviera la aserción tanto de una respuesta negativa a (P) como de la afirmación de que semejante respuesta es inefable debido a razones que bien pueden ser capturadas en los términos de (EC), (EPN) y (EPP).

Pero el énfasis en el *lenguaje* de 5.6 y 5.61 no nos conduce a nada que sea particularmente solipsista: 5.6 incorpora, pero no destaca el «mi»; y 5.61 pasa de «mi mundo» a «el mundo». Para obtener algo que se asemeje al genuino solipsismo, necesitamos hallar una identificación de *el* mundo con *mi* mundo. Y el argumento para ello se encuentra en el último párrafo de 5.62: «Que el mundo es *mi* mundo es algo que se muestra en que los límites del *lenguaje* (del solo lenguaje que yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo».

Pero ¿cuál puede ser el argumento? He corregido aquí la traducción que hace Ogden de este párrafo de tal manera que diga lo que parece claro que Wittgenstein quería que dijera (Lewy, 1967, 419) [212] . Una vez que la traducción es correcta, no está para nada claro cuál puede ser el argumento que Wittgenstein tiene aquí en mente. Haré dos sugerencias distintas en las dos secciones siguientes.

6D. «EL MUNDO ES MI MUNDO» —UN PLANTEAMIENTO KANTIANO

¿Cómo puede ser que el pensamiento de que «los límites del (sólo) lenguaje que yo entiendo signifiquen los límites del mundo» nos proporcione alguna razón para pensar que «el mundo es mi mundo»? Una sugerencia es que podemos obtener una cierta comprensión del argumento

trazando un paralelismo con una famosa idea de Kant [213] . En uno de los pasajes más difíciles de la Deducción Trascendental de las Categorías, Kant insiste en esto: «El **yo pienso** tiene que **poder** acompañar todas mis representaciones. De lo contrario [...] la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí» [214] .

Si podemos establecer un poco de distancia lógica entre que una representación no sea «nada para mí» y el «yo pienso» que la *acompaña*, podemos usar eso como la base de un argumento a favor de la idea de que el mundo es «mi mundo» en el sentido de que es *un mundo para mí* . Además, si realmente podemos usar ese pensamiento kantiano, podemos esperar que seamos capaces de entender por qué el argumento está en primera persona: el «yo pienso» de Kant es esencialmente producto de la «apercepción pura» —es decir, de una autoconciencia *no empírica*— . Se supone que aprovecha una asimetría entre la primera y las demás personas. (Muy por encima: la idea es que cuando yo digo: «Pienso que el verano está llegando» —como algo diferente de cuando digo «Ella piensa que el verano está llegando»— no lo hago como resultado de la observación de mi comportamiento y de haber hecho un juicio acerca de lo que muestra mi estado mental).

No es fácil formular un argumento que siga el espíritu de este pasaje de Kant del que puede pensarse que constituye una fuente de inspiración del texto de Wittgenstein; voy a proponer una manera de hacerlo que quizá se acerque a la idea. Consideremos, en primer lugar, cualquier hecho arbitrariamente escogido. Dada la insistencia de Wittgenstein en que la forma del lenguaje es la misma que la forma del mundo, no puede haber ningún hecho que sea en principio inexpresable. Aceptemos entonces que nuestro hecho arbitrariamente escogido puede ser expresado, y llamémoslo «el hecho de que *p*». La manera apropiada de expresar un hecho es mediante una oración, tal que así:

(F) Es el caso que *p* .

El núcleo del argumento de inspiración kantiana puede ahora formularse en los siguientes términos:

(K1) Resulta patente que (F) tiene sentido.

(K2) Si resulta patente que (F) tiene sentido, hay alguien (yo) para quien tiene sentido; por tanto:

(K3) Hay alguien (yo) para quien (F) tiene sentido.

Dado que el hecho expresado en (F) fue arbitrariamente escogido —cualquier hecho del mundo habría servido para esto— y que la formulación usada es esquemática (usa la variable *«p»* en vez de cualquier oración particular), parece que, si el argumento funciona, muestra que cualquier cosa que pueda decirse o pensarse acerca del mundo requiere la existencia, en algún sentido, de un sujeto, «yo». Lo que es difícil aquí es explicar por qué deberíamos aceptar (K2) y por qué es apropiado poner «yo» entre paréntesis en los pasos (K2) y (K3).

(F) es una oración (o la representación gráfica de una oración). Así, «tiene sentido» [*makes sense*] en el argumento simplemente significa que (F) es una oración *«con sentido»* [*has sense*] —es decir, tiene significado a la manera en que lo tienen las oraciones—. La pregunta crucial es qué género de afirmación se hace en (K1). En particular: *¿cómo* puede ser patente que (F) tiene sentido? Es al llegar a este punto cuando el argumento de inspiración kantiana apela a la idea de que el lenguaje con el que estamos tratando es «el (solo) lenguaje que yo entiendo». Esto nos permite establecer un contraste entre el caso presente y el de la siguiente oración:

> (L) Resulta patente que «sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt» tiene sentido.

La verdad aseverada en (L) sólo puede ser afirmada con autoridad por alguien que entienda tanto latín como español; a los demás sólo nos queda confiar en él o tomar la verdad de la oración como la mejor explicación del suspiro de compasión de los estudiosos del latín cuando la leen. Pero en el caso de (F), Wittgenstein no pudo haber pensado en ese «confiar» o en hipótesis empíricas análogas, dado que se supone que estamos considerando «el (solo) lenguaje que yo entiendo» (5.62). Así, (F) (instanciada) debe ser una oración en un lenguaje que «yo» entienda, y en ese caso (K1) asevera una verdad de un género diferente al de aquella que la mayoría de nosotros oiremos al aseverar (L). Será una verdad acerca de la manera especial de «ver» que algo tiene sentido, en la que cada uno de nosotros es capaz de «ver» que una oración tiene sentido en nuestro propio lenguaje. Esto no se describe naturalmente como el informe de una observación: no nos *percatamos* de que una oración en nuestro propio lenguaje tiene sentido ni de que es la mejor explicación de una conducta observable. En vez de eso, le *damos* sentido.

Esto nos permite fijar quién es el «yo» —esto es, fijar quién es aquel cuyo mundo es «mi mundo»—. El «yo» será el lector de la oración que

viene dada como instancia de (F) —en cada uno de cuyos lenguajes la oración, se presume, está escrita—. Y cada lector es propiamente un «yo» aquí, por cuanto que cada lector lee la oración como dada en un lenguaje que es el «mío propio». Cada lectura de la oración por parte de un lector como dada en un lenguaje que es el «mío propio» es sólo un episodio en el que el lector *confiere* sentido —en vez de meramente *observar* que la oración obedece ciertas reglas, *confiar* en que la oración (en una lengua extranjera) tiene sentido o concebirla como *explicación* de ciertos fenómenos de la conducta.

Si entendemos de esta manera el argumento del último párrafo de 5.62, podremos ver cómo explota el uso de la primera persona: podemos entender, en particular, por qué Wittgenstein usa «mi» aquí. Y el argumento es obviamente válido, dado que podemos restringir la interpretación de «puede ser visto» para que resulte uniforme a lo largo de todos los pasos. Pero ¿es correcto el argumento? ¿Son todas las premisas verdaderas? (K1) será verdad para cualquier instancia de (F) que esté escrita en un lenguaje que entendamos. Y a «puede ser visto» se le podrá entonces dar una interpretación muy particular —una interpretación que descarte el conocimiento por observación o testimonio—. ¿Es (K2) verdadera de acuerdo con esta interpretación de «puede ser visto»? Ciertamente, pues en esta interpretación, para que una oración sea *vista* como portadora de sentido, debe haber alguien —«yo», de hecho— que le *dé* sentido. Pero ¿no puede una oración tener un sentido *no visto* [*unseen*]? ¿No puede tener sentido sin que nadie le haya *dado* sentido? No está claro que la noción de *darle* sentido *a* una oración pueda llenar este vacío por sí sola. Esto es así porque no está claro que *darle* sentido *a* una oración sea lo mismo que *hacer* que la oración *tenga* sentido. Pero el problema no parece demasiado serio, dado que es muy natural pensar que ninguna oración puede tener sentido sin que alguien («yo») le dé sentido (o, en todo caso, le dé sentido a sus constituyentes en la medida en que aparecen en otras oraciones, como para garantizar que toda oración en la que aparezcan tenga sentido).

¿Cómo se relaciona, sin embargo, todo esto con el *mundo?* ¿Cómo muestra esto que el *mundo* es mi mundo —en vez de, únicamente, que «el (solo) lenguaje que yo entiendo es *mi* lenguaje»? La conexión puede establecerse por medio de este pensamiento:

> (ML) Lo que es descrito por las oraciones que yo puedo ver como portadoras de sentido es nada menos que el mundo (nada menos que hechos reales).

Éste es el pensamiento que Wittgenstein expresará más tarde de la siguiente manera: «Cuando decimos, y *significamos,* que las cosas son así y asá, no nos mantenemos con lo que significamos en algún sitio ante el hecho: sino que significamos que *esto y aquello es así y asá*» *(IF,* I, §95).

Así se expresa en el propio *Tractatus:*

> 2.1511. La figura se vincula *de este modo* con la realidad; llega hasta ella.

Y es tentador pensar que (ML), así entendido, sea el punto clave de 5.6. La idea de (ML) es sólo ésta: al *darle* sentido a una oración —al captar mi atención esa oración como portadora de sentido a la manera en la que sólo una oración en el propio lenguaje puede captar la atención de uno como portadora de sentido—, no estoy considerando otra cosa que una configuración posible del mundo real. Incluso para darle sentido a una oración es necesario que haya un mundo real que sea un mundo *para mí* —que sea «mi mundo» en ese sentido.

¿Es un argumento como éste el que subyace al último párrafo de 5.62? Es difícil aportar razones convincentes para ello. Este argumento sólo muestra que el mundo es un mundo *para mí* . Es *mi* mundo en ese sentido —pero no en el sentido de que sea exclusivamente mío—. Tampoco hay en este argumento ninguna tendencia obvia a mostrar que el mundo *dependa* en algún sentido de mí, que es el requisito de cualquier forma de solipsismo. A pesar de todo, aporta cierta base para la introducción de la primera persona.

Puede parecer que el idealismo que se echa en falta aquí lo suple un principio que puede ser confundido con (ML), aunque de hecho es totalmente distinto de él. Este otro principio puede ser formulado como sigue:

> (LM) No hay más en el mundo (no hay más hechos reales) que lo que es descrito mediante oraciones que puede ser vistas (por mí) como portadoras de sentido.

(LM) puede considerarse como derivada de la idea de que la forma del lenguaje (el solo lenguaje que yo entiendo) es la misma que la del mundo. Puede decirse que el razonamiento general funciona tal que así: (ML) muestra que lo que mi lenguaje describe es nada menos que el mundo real; y la tesis de que la forma del lenguaje es la misma que la del mundo se plantea entonces para mostrar, por medio de (LM), que el mundo real que mi lenguaje describe depende de mi lenguaje —de tal manera que cuenta

como *mi* mundo en un sentido más fuerte que el de ser meramente un mundo *para mí* .

(LM) se sigue, de hecho, de la tesis de que la forma del lenguaje es la misma que la del mundo. Pero no se trata en sí mismo de un principio idealista, y no puede ser usado para mostrar que el mundo real es *mi* mundo en el requerido sentido idealista. Recordemos que ya planteamos esta cuestión en la sección 6B:

> (P) ¿Puede tener el lenguaje puntos ciegos representacionales?

(LM) es consistente con *todas* las posibles maneras de responder a esa pregunta:

> (R4) El lenguaje no puede tener puntos ciegos representacionales, porque el lenguaje simplemente adopta la forma de la realidad.
>
> (R5) El lenguaje no puede tener puntos ciegos representacionales, porque la realidad está determinada por lo que el lenguaje puede representar.
>
> (R6) El lenguaje no puede tener puntos ciegos representacionales, porque lo que limita el lenguaje también limita la realidad.

Y de estas respuestas sólo (R5) es idealista.

Parece, sin embargo, que pueden hallarse materiales para otro argumento, también de raíz kantiana, en otro lugar de los primeros escritos de Wittgenstein. En diversas ocasiones, he llamado la atención sobre la siguiente explicación del significado de las «formas»:

> Determino ahora el sentido de «*xRy*» estableciendo que: cuando los hechos se comportan en relación con «*xRy*» de tal manera que el significado de «*x*» permanece en la relación *R* con el significado de «*y*», entonces digo que [los hechos] son «de igual sentido» que la proposición «*xRy*»*;* de otra manera, «de sentido opuesto»; correlaciono los hechos con el símbolo «*xRy*» *mediante* su división entre los de igual sentido y los de sentido opuesto *(NL*, 104).

He sostenido en el capítulo cuarto (sección 4F) que deberíamos entender que Wittgenstein generaliza esta explicación, de tal manera que pueda aplicarse a todos los elementos de las oraciones elementales. Hice notar allí que parece que, durante la época de *Tractatus,* Wittgenstein abandonó la idea, implícita en ese pasaje de las *Notas sobre lógica,* de que el sujeto que determina el significado tiene un acceso a los hechos como tales independientemente de cualquier lenguaje. Pero considero que el punto clave a propósito de este pasaje en lo que respecta a nuestros intereses en este momento puede mantenerse, aunque se prescinda de esa suposición. La cuestión crucial para nuestros propósitos en cuanto a la propuesta de

Wittgenstein es el énfasis en *«mediante»:* la suposición parece ser que no hay (o no es necesario que haya) una semejanza *previa* entre los hechos que son «de igual sentido» —o entre los hechos que son «de sentido opuesto»—. Lo que aquí parece que ocurre es que se determina de manera arbitraria qué hechos cuentan como constituyendo un rango de oraciones verdaderas y cuáles cuentan como haciéndolas falsas. Esto parece hacer que las semejanzas entre las cosas que se correlacionan con el mismo símbolo sean dependientes de una decisión arbitraria. Y no se diría entonces que es excesivo suponer que algo parecido a ese proceso interviene en la determinación de qué se cuenta como una cosa. Es decir, este pasaje puede ser interpretado como si nos animara a considerar la forma del mundo —la identificación de sus objetos constituyentes y sus modos de combinación posibles— como nada más que una proyección de la gramática del lenguae [215] .

Es reconocible la impronta kantiana en este punto de vista: la estructura del lenguaje se proyecta en el mundo tal como es en sí mismo para crear un mundo que podamos describir. Este mundo que podemos describir es el mundo del lenguaje, y depende claramente de que al menos haya la posibilidad de describirlo mediante el lenguaje. E inmediatamente se nos presenta el problema de los puntos ciegos del que nos ocupamos en la sección 6B, adoptando una forma manifiestamente kantiana. Esta teoría neokantiana no puede ni siquiera permitirse ser formulada, porque no admite que ningún mundo aparte del mundo del lenguaje pueda ser descrito y, así, no admite que el mundo del lenguaje sea contrastado con el mundo tal como es en sí mismo, tal como debería ser si la teoría neokantiana pudiera ser formulada. Si ésta es la concepción que Wittgenstein tiene en mente al hablar de «solipsismo», no es extraño que diga que no puede ser *dicha* .

Esta interpretación parece capturar de verdad algo presente en el pensamiento de Wittgenstein. Y nótese que es compatible con todos los comentarios en apariencia realistas que Wittgenstein hace acerca de la constitución última del mundo, la naturaleza de los objetos, etc. Me he preocupado de mostrar la compatibilidad formal de la metafísica del *Tractatus* tanto con el realismo como con el idealismo siempre que la cuestión se planteó (por ejemplo, en la sección 1F del capítulo primero; en la sección 2F del capítulo segundo; y en la sección 4B del capítulo cuarto). Podemos representar aquí brevemente la metafísica como una forma de

idealismo. Si el mundo del que hablamos es de hecho el mundo del lenguaje, un mundo cuya mera existencia depende de su proyección como contrapartida de la gramática del lenguaje, entonces podemos describir en líneas generales el planteamiento metafísico completo del *Tractatus* como sigue: la gramática del lenguaje requiere que el mundo se proyecte *como* un mundo cuyas unidades orgánicas básicas son los hechos —pero hechos que son contingentes, mientras que sus constituyentes, los objetos, existen necesariamente y determinan la forma común a todo lo que puede ser imaginado.

Wittgenstein parece haberse visto impulsado hacia un planteamiento neokantiano como ése, por más que luego se viera forzado de manera inmediata a eliminar el contraste con el mundo tal como es en sí mismo, sólo en cuyos términos tienen sentido las figuras. Y este planteamiento parece dar sentido a algunos rasgos del argumento del último párrafo de 5.62. Es significativo, por ejemplo, el uso de la primera persona para apuntar hacia su objetivo, y la aparición de una explicación de por qué Wittgenstein pudo haber expresado el argumento recurriendo a expresiones como «el (solo) lenguaje que yo entiendo». Pues supongamos que alguien objetara lo siguiente:

> Todo esto está muy bien, admite que el mundo del que *yo* puedo hablar es el mundo de *mi* lenguaje, pero esto no es suficiente para mostrar que *el* mundo es el mundo de mi lenguaje. Pues puede haber lenguajes hablados por *otras* personas que yo no entiendo —que, de hecho, no podría entender—. Cada lenguaje tal tendrá su propio mundo, y cada uno de esos mundos tendrá la misma aspiración a ser *el* mundo que el mío.

Wittgenstein descarta ya en su planteamiento la concepción imaginada por esta objeción. Pues reconocer que hay otros lenguajes que no podría entender sería reconocer que es posible que las cosas se combinen de maneras diferentes a aquellas que pueden tener sentido para mí, es decir, supone que para mí tengan inteligiblemente sentido posibilidades a las que no puedo dar sentido. Y esto parece que ya ha sido descartado si se tiene en cuenta la suposición de la mismidad de forma que subyace a la concepción del lenguaje en el *Tractatus* . No es baladí que este punto se plantee explícitamente en el texto que precede a la famosa proposición 5.62 [216] .

A pesar de todo, esta interpretación no parece capturar todo cuanto se plantea en el crípticamente elíptico argumento de 5.62. En primer lugar, aunque está bien claro por qué este «solipsismo» no puede ser *dicho* —por supuesto, como se ha puesto de manifiesto en la sección 6B, esa conclusión

está seriamente sobredeterminada por las suposiciones centrales del *Tractatus* —, no confiere mucho sentido a la afirmación adicional que Wittgenstein hace aquí: que lo que el solipsismo quiere decir «se muestra a sí mismo». De hecho, lejos de que el «solipsismo» meramente «se muestre a sí mismo» en el mundo, el mundo es aparentemente neutral a propósito de la cuestión. Hasta ahora, al menos, este planteamiento neokantiano se asemeja más bien a un prejuicio preexistente que simplemente moldea el enfoque del problema, pero que no tiene justificación obvia.

La otra cosa de la que carece este planteamiento neokantiano es algo que requiere apelar a la primera persona del *singular,* al «yo» considerado en tanto que tal. Lo que parece ser necesario es la proyección de la estructura lingüística en el mundo, cosa que sin duda requiere algún género de intervención de la voluntad. Lo que no está claro, sin embargo, es por qué la voluntad tiene que ser *mía* . Podemos ofrecer una versión alternativa, comunitaria, del mismo neokantismo general [217] . De acuerdo con esta explicación alternativa, el mundo del lenguaje es dependiente del lenguaje, pero para cada uno de nosotros se encuentra *con* el lenguaje. Para cada uno de nosotros, aprender un lenguaje es cuestión de inculcarnos una cultura —esto puede recibir el nombre de *Bildung* — como resultado de la cual el mundo del lenguaje esté ahí a nuestra disposición [218] . Pero para cada uno de nosotros, este mundo del lenguaje está ya ahí, de la misma manera que el propio lenguaje está ya ahí. El mundo no es *mi* mundo: no depende de *mí* . Depende más bien del lenguaje mismo, y de que haya una comunidad que haya usado ese lenguaje para formar un mundo sobre el que se pueda hablar. A lo sumo, es *nuestro* mundo.

Y estos dos puntos —la ausencia de una explicación de la idea de que lo que el solipsismo significa «se muestra a sí mismo» y el argumento acerca de la no justificación de dependencia alguna con respecto al sujeto singular — pueden unirse: simplemente no hay ningún sentido en el que el mundo del que hablo se presente a sí mismo como determinado por *mí* . Nuestra verdadera experiencia al hablar un lenguaje es siempre la experiencia de trabajar con un armazón que nos ha sido dado: las palabras que uso no se me manifiestan como mías —son palabras del castellano (en este caso)— y soy siempre consciente de que no me corresponde a mí determinar cómo se aplican al mundo. Sólo alguien que esté ya prisionero de una imagen radicalmente individualista de nuestra relación con el mundo puede pensar que cada uno de nosotros determina su propio lenguaje.

Por último, esta interpretación kantiana, a pesar de su resonancia en el pensamiento de Wittgenstein, no explica en qué sentido emplea él la expresión «el (solo) lenguaje que yo entiendo». Lo que esta interpretación necesita es añadir la idea de que no hay lenguajes que yo *no pueda* entender. Pero lo que Wittgenstein nos ofrece aquí es un pensamiento diferente: que hay sólo un lenguaje que yo *puedo* entender.

6E. «El mundo es mi mundo» —un argumento cartesiano

Si queremos dar sentido al pensamiento de que lo que el solipsismo quiere decir «se muestra a sí mismo», darle un papel apropiado a la primera persona del singular *y* ofrecer alguna razón para insistir en que sólo hay un lenguaje que yo pueda entender, pienso que necesitaremos mirar hacia otra parte: creo que tendremos que apelar a consideraciones que con frecuencia han parecido no tener sitio en el *Tractatus,* pero que siempre han estado implícitas en las discusiones tradicionales acerca del solipsismo [219] . Para empezar con ello, tomemos en consideración esta manera de formular el supuesto de la mismidad de forma presente en el *Tractatus:*

> (MF) Lo que puede ser descrito en (mi) lenguaje es lo mismo que lo que puede ser el caso en el mundo.

(MF), como la mayor parte de la teoría del *Tractatus,* no se decanta por ninguno de los miembros de la alternativa realismo-idealismo. Así pues, cabe preguntar: ¿qué distingue las lecturas realista e idealista de (MF)? Muy por encima: tenemos una versión realista si *empezamos,* por así decirlo, por el mundo, y preguntamos: «¿Cómo puede (mi) lenguaje describir esto?». Si trabajamos en esa dirección y ofrecemos (MF) como respuesta a esa cuestión, parece que nos comprometemos con una forma de realismo. En cambio, podemos *empezar* (por así decirlo) por mi lenguaje, y preguntar: «¿Cómo puede ser que lo que mi lenguaje describe sea el mundo?». Si consideramos que (MF) responde a *esa* cuestión, parece que nos adentramos en una forma de idealismo. Dado que Wittgenstein afirma que «lo que el solipsismo *quiere decir* es totalmente correcto», parece que, en algún sentido, tiene que estar «empezando» por (mi) lenguaje.

Pues bien, ¿qué puede ser ese «comienzo» y cómo puede Wittgenstein justificar su «empezar» por mi lenguaje?

Lo llamativo de la primera persona es que es epistémicamente peculiar: «Estoy pensando» tiene un estatus epistémico diferente al de «Ella está pensando», «Tú estás pensando» o incluso «Se está produciendo un pensamiento». Si hemos de concederle un papel importante a la primera persona en este argumento, es difícil pensar en ninguna sugerencia más que en ésta: el «comienzo» en cuestión es un comienzo *epistémico,* y Wittgenstein, a pesar de la apariencia y el tono del *Tractatus,* está preocupado por evitar el escepticismo —es decir, el escepticismo *epistemológico*— . He apelado ya, de hecho, a consideraciones epistémicas al reelaborar el argumento a favor de la conclusión de que el mundo es «mi» mundo en el sentido de que es un mundo *para mí:* un punto crucial ahí era que tengo una relación epistémica especial con mi propio lenguaje. En el caso de mi propio lenguaje, no descubro que una oración tenga significado comprobando que cumple algún requisito o suponiendo que el hecho de que tenga significado es la mejor explicación de cierto fenómeno. En el caso de una oración en mi propio lenguaje, descubrir que tiene significado es algo especialmente inmediato: descubro que *tiene* sentido *dándole* sentido.

Esta inmediatez le da una especial autoridad al acceso que tengo a mi propio lenguaje; correlativamente, mi propio lenguaje se me *presenta* de una manera especial. Esta autoridad especial recibe una caracterización particular en la tradición cartesiana, en términos de aquello de lo que no se puede *dudar* . Si seguimos el hilo del planteamiento kantiano considerado en la sección anterior, la afirmación sería: no puedo dudar del significado de mi propio lenguaje. ¿Hasta qué punto es plausible esta afirmación? Puede parecer que yo *podría* dudar del significado de mi propio lenguaje, que mi propio lenguaje podría no ser para mí más que mero ruido. Pero cuando pienso en que puedo dudar que mi propio lenguaje tenga significado, me parece que es necesario que sea capaz de preguntar si ese lenguaje tiene significado. Necesito ser capaz de concebir o imaginar de alguna manera la posibilidad de que el lenguaje no tenga significado.

Por supuesto, de acuerdo con Wittgenstein, esta contemplación o imaginación debe implicar la construcción en mi mente de modelos o figuras que son a su vez semejantes a las oraciones al menos en este aspecto: al margen de cualesquiera otras formas que puedan tener, tendrán también forma *lógica*, la forma de las oraciones (véase *TLP,* 3). Parece así que mi aparente capacidad para poner en duda que mi propio lenguaje tenga

significado se apoya en mi no cuestionar que las figuras o modelos que construyo para formular esas dudas tengan significado. Pero, en este punto, la insistencia en que hay sólo un lenguaje que yo entienda («el (solo) lenguaje que yo entiendo») adquiere un nuevo sentido. Si *todas* las figuras o modelos que construyo en mi mente pertenecen realmente a sólo *un* lenguaje, hay de hecho algo —el solo lenguaje que yo entiendo— de lo que no es concebible poner en cuestión que tenga significado. He aquí algo con un estatus epistémico muy especial.

Hasta este momento la discusión se ha movido en los términos de la *significatividad* de mi propio lenguaje. Esto es así porque hemos estado siguiendo la pauta del planteamiento kantiano considerado en la última sección, y es importante con respecto a ese planteamiento que el argumento establezca, al menos, que el mundo real es un mundo para mí. Para que el mundo real sea un mundo para mí, parece resultarnos necesario el pensamiento, no meramente de que la *sintaxis* de mi lenguaje esté en orden, sino de que sus símbolos se relacionen de forma efectiva con el mundo. Pero si es cierto, tal como parece, que en el *Tractatus*, Wittgenstein está realmente preocupado por la *naturaleza* fundamental de la realidad más que por lo que de hecho es el caso —con lo que es *posible* más que con lo que es real—, entonces no es la significatividad completa lo que es importante. Para eso, lo que en realidad importa es sólo la *sintaxis* de mi propio lenguaje. Si Wittgenstein está preocupado por la *forma* del mundo en vez de por los hechos, lo que querremos que tenga un estatus epistémico especial es sólo que mi lenguaje esté *sintácticamente* en orden. El aspecto clave que debe ser para mí imposible de poner en cuestión es si las posibilidades de combinación que mi propio lenguaje parece sancionar son posibilidades de combinación genuinas. Y no resulta más difícil el suponer que la correcta formación sintáctica tiene este estatus de lo que lo es el suponer que lo tiene la significatividad: no es merced a ningún tipo de observación o como parte de ninguna explicación del comportamiento por lo que yo determino que una oración está bien formada en mi propio lenguaje. Es plausible afirmar que no puedo poner en duda que los símbolos de mi propio lenguaje —incluyendo toda representación que pueda construir en mi mente— son *símbolos* en vez de signos muertos, meras marcas y sonidos [220] .

Supongamos entonces que la seguridad epistémica es algo que Wittgenstein valora —aun así, tal como ya he reconocido, la seguridad epistémica no parece ser una de sus preocupaciones principales en el

Tractatus— . Supongamos asimismo que lo que él valora es en particular la seguridad epistémica de mi confianza en la corrección sintáctica de mi propio lenguaje. En este caso, podemos imaginarle también interesándose por la seguridad epistémica de otras cosas —en particular, de la creencia en la forma del mundo—. Podemos imaginarle razonando como sigue: Puedo estar seguro de la corrección sintáctica de mi lenguaje —el lenguaje que incluye todos mis pensamientos e imágenes—, pero ¿cómo puedo estar seguro de la forma del mundo? ¿Cómo puedo estar seguro de que lo que parece posible es, en efecto, genuinamente posible en el mundo real? Si es esto lo que preocupa a Wittgenstein, lo que estará buscando es una razón para pensar que mi inquebrantable confianza en las posibilidades de combinación del solo lenguaje que yo entiendo aporta fundamentos para tener la misma confianza en la realidad de las posibilidades del mundo que están coordinadas con ellas [221] . Y parece que esa razón sólo puede venir dada por medio de la siguiente concepción idealista de la relación entre mi lenguaje y el mundo:

(LMI) La sintaxis de mi leguaje *determina* lo que es posible en el mundo.

Se puede pensar que esta concepción idealista no es estrictamente necesaria para la confianza que Wittgenstein está buscando de acuerdo con lo que aquí se sugiere. Se podría pensar que todo cuanto es necesario es que la brecha entre el lenguaje y el mundo se reduzca lo suficiente como para prevenir cualquier déficit de isomorfismo. Así pues, podríamos haber sugerido la siguiente alternativa realista:

(LMR) La sintaxis de mi lenguaje está *determinada* por lo que es posible en el mundo.

Pero esta alternativa realista parece socavar la confianza que tengo en la corrección sintáctica de mi propio lenguaje —al menos, tal como a mí se me aparece—. Supongamos que (LMR) es verdadera y que la forma del mundo es rigurosamente independiente de la sintaxis de mi lenguaje. Para hacer que esa independencia sea adecuadamente inteligible, parece que tenemos que admitir la posibilidad de que la sintaxis de un lenguaje pueda *parecerle* (al hablante) en orden, a pesar de que de hecho pueda no estarlo (es decir, que pudiera parecerle al hablante que está tratando con símbolos cuando en realidad no está tratando más que con signos muertos). Para darle más peso a la independencia del mundo que (LMR) requiere, parece que tenemos que plantear la idea de que mis propios juicios acerca de la

legitimidad sintáctica no constituyen una guía infalible acerca de si, en efecto, la sintaxis de mi lenguaje está en orden. Si hemos de insistir en que la inmunidad a la *duda* que posee para mí la corrección sintáctica es una guía adecuada para las *posibilidades* reales de combinación de mi propio lenguaje, tenemos que reducir en otra dirección la brecha entre el lenguaje y el mundo. No podemos dejar el mundo donde está, por así decirlo, y forzar el lenguaje a que se aproxime a *él* —eso nos pone en riesgo de ir más allá de aquello en lo que podemos tener confianza—. Más bien tenemos, por así decirlo, que aproximar el mundo al *lenguaje*, dejando intacto y a salvo el carácter indubitable de mis juicios de corrección sintáctica. Es decir, tenemos que adoptar (LMI) en vez de (LMR).

Lo que hasta el momento se ha dicho nos da una razón para optar por la manera idealista de reducir la distancia entre mi lenguaje y el mundo frente a la realista —*dado* el deseo de mantener nuestro derecho a confiar en nuestros juicios acerca de la corrección sintáctica—. Es decir, la manera idealista de reducir la distancia entre mi lenguaje y el mundo nos da el *confort* que queremos. Una razón para adoptar el idealismo es, entonces, que es confortable. Pero esas consideraciones podrían entenderse como un argumento más directo y menos deshonesto a favor de la concepción idealista. Pues podría pensarse que cuestionar la infalibilidad de nuestros juicios de corrección sintáctica era incoherente. Podemos exponer el argumento como sigue:

(C_1) Si mi juicio acerca de la corrección sintáctica de mi lenguaje no fuera infalible, podría ser erróneo (a pesar de toda mi confianza).

(C_2) Si mi juicio acerca de la corrección sintáctica de mi lenguaje puede ser erróneo, debería dudar de él.

(C3) Si debo dudar de mi juicio acerca de la corrección sintáctica de mi lenguaje, puedo dudar de él (dado que «debe», en general, implicar «puede»); *pero:*

(C4) No puedo dudar de mi juicio acerca de la corrección sintáctica de mi lenguaje; *así que:*

(C5) Mi juicio acerca de la corrección sintáctica de mi lenguaje debe ser infalible; *pero:*

(C6) Si el realismo fuera verdadero, mi juicio acerca de la corrección sintáctica de mi lenguaje no sería infalible; *así que:*

(C7) El realismo no es verdadero.

Mi conjetura provisional es que un argumento, como mínimo, semejante a éste es el que inspira el párrafo final de 5.62. Puede que no sea la única cuestión en juego en la discusión acerca del solipsismo —la concepción neokantiana considerada en la sección 6D puede ser parte de lo que

Wittgenstein tiene en mente—, pero parece como si las consideraciones más estrechamente epistémicas a las que se recurre en este argumento cartesiano estuvieran desempeñando algún papel en el pensamiento de Wittgenstein. Aun así, la conjetura sigue siendo provisional, por cuanto que este argumento se apoya en consideraciones epistémicas que parecen ajenas al curso principal del *Tractatus* .

La otra razón para sugerir una reconstrucción diferente del argumento de 5.62 era nuestra pretensión de dar sentido a la afirmación de Wittgenstein de que el solipsismo «se muestra a sí mismo». Recordemos que Wittgenstein no sólo dice que «lo que el solipsismo quiere decir» no puede ser dicho, sino que afirma asimismo que «se muestra a sí mismo» *(zeigt sich:* 5.62). ¿Qué puede significar esto? Las aplicaciones naturales del concepto de *mostrar* en el *Tractatus* tienen que ver con el concepto de forma. Así, es bien conocida la siguiente afirmación acerca de las figuras o modelos:

> 2.172. La figura no puede figurar, sin embargo, su forma de figuración, la exhibe.

Y acerca de las oraciones:

> Las proposiciones muestran [*zeigt*] la forma lógica de la realidad.
> La exhiben [*Er weist sie auf*] (4.121).

Pero no es plausible que el uso del concepto de mostrar en 5.62 se aplique de manera directa al concepto de forma. «Lo que el solipsismo quiere decir» no puede ser la forma del mundo, por cuanto que la forma del mundo es neutral con respecto a la alternativa entre el solipsismo y el realismo: la forma del mundo es el rango de posibilidades de combinación que poseen los objetos; el solipsismo, sin embargo, es una tesis acerca de lo que *determina* ese rango de posibilidades.

Así pues, ¿qué entiende Wittgenstein aquí por «muestra» *[zeigt]* y cómo puede ser que considere que lo que el solipsismo quiere decir «se muestre a sí mismo»? Conviene tener en cuenta que el término *zeigt* se usa en el argumento que hemos estado tratando de entender, en el siguiente párrafo del texto:

> Que el mundo es *mi* mundo es algo que se muestra [*zeigt sich*] en que los límites del *lenguaje* (del solo lenguaje que yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo (5.62).

Si este argumento es —o de alguna manera implica— el argumento (C) de inspiración cartesiana que acabo de exponer, entonces podemos ofrecer una interpretación particular de la afirmación de que el solipsismo «se muestra a sí mismo». Se desarrolla como sigue: de acuerdo con la idea del argumento (C), parece que la forma del mundo es evidente para mí de esa manera especial en la que la legitimidad sintáctica de las oraciones de mi propio lenguaje es evidente para mí. El argumento (C) proporciona entonces la siguiente interpretación de la idea de que la forma del mundo se *muestra* a sí misma: no puedo *dudar* de que la forma del mundo es tal como parece ser (que lo que parecen ser posibilidades son, de hecho, posibilidades reales). Asimismo, si le atribuimos a Wittgenstein el argumento (C), entendemos que acepta esta premisa en él contenida:

> (C_2) Si mi juicio acerca de la corrección sintáctica de mi lenguaje puede ser erróneo, debería dudar de él.

Esto, en combinación con el hecho de que *no puedo* dudar de la corrección sintáctica de mi propio lenguaje y con la suposición de que la forma del mundo es la misma que la forma del lenguaje, simplemente *entraña* que, en tanto que no soy capaz de dudar de ella, tengo infalibilidad acerca de la forma del mundo. Así, podemos suponer que, dada (C_2), mi infalibilidad acerca de la forma del mundo se *muestra* a sí misma, es decir, me resulta *evidente* en la misma medida en la que la corrección sintáctica de mi lenguaje me resulta evidente. Pero esta infalibilidad es debida a que el mundo depende de mí, de acuerdo con el argumento (C), es decir, es debida a que el mundo es *mi* mundo en el sentido que el solipsismo requiere. Una vez que el razonamiento se ha establecido, entonces se puede afirmar que «lo que el solipsismo quiere decir» —esto es: la dependencia de la forma del mundo de lo que puedo considerar como una combinación posible de símbolos— se *muestra* a sí mismo en el sentido de que, una vez que todos los vínculos se han establecido, resulta *evidente* para mí de manera semejante a como me resulta evidente la correcta formación sintáctica de mi propio lenguaje.

Así, el argumento (C) aporta una explicación de por qué Wittgenstein pudo haberse sentido capaz de afirmar que el solipsismo «se muestra a sí mismo». Pero esto es algo al menos tan controvertido como la atribución a Wittgenstein del argumento (C): hace del concepto de *mostrar* un concepto fuertemente epistémico —de hecho, cartesiano—. Y con frecuencia se ha

tenido la sensación de que la noción no es fundamentalmente epistémica en absoluto —o al menos no epistémica en ese sentido.

¿Dónde nos deja esto? Para empezar, me parece que, aunque la naturaleza de primera persona de la seguridad que tenemos en la significatividad o la corrección sintáctica de nuestro propio lenguaje tiene raíces semejantes a las que pueden rastrearse en la idea kantiana de que el «yo pienso» debe ser capaz de acompañar todas mis representaciones, hay un aspecto del argumento que apunta en la otra dirección. El argumento kantiano (K) no puede hacer otra cosa que mostrar que el mundo es un mundo *para mí* . Lo que necesitamos es alguna razón para pensar que el mundo *depende de mí* . Hay una opción alternativa, también de raigambre kantiana —lo que he llamado una forma de neokantismo— que parece proveernos de un planteamiento idealista adecuado. Pero esto no parece otorgarle ningún lugar especial a la primera persona del singular (el «yo»), y es difícil ver qué razones podría haber para creerlo —lo que quiere decir que es difícil ver cómo lo que el solipsismo quiere decir se «muestra a sí mismo»—. El último argumento que he tomado en consideración —el argumento (C)— parece presentar el mundo como *mi* mundo en un sentido claramente idealista que le otorga además un papel fundamental a la primera persona del singular. Asimismo, el argumento (C) permite entender de una cierta manera cómo se puede pensar que el solipsismo «se muestra a sí mismo». Desafortunadamente, este argumento (C) representa el «solipsismo» de Wittgenstein, al igual que la mayoría de las formas de idealismo, como la respuesta a alguna forma de escepticismo; en el caso de Wittgenstein, el escepticismo tiene que ver con la cuestión de si los límites aparentes de las combinaciones posibles de símbolos pueden servir como guía de los límites de lo que es posible en la realidad. Este énfasis epistémico parece tener poco espacio en el *Tractatus*, cosa que hace que su atribución a Wittgenstein sea como poco incierta.

Para mitigar esa incertidumbre, conviene tener en cuenta que las consideraciones epistémicas cumplen una función en el *Tractatus* —quizás una función más importante de la que en ocasiones se reconoce—. Como vimos en el capítulo anterior, parece que tenemos que aceptar que hay *algo* epistémico acerca de la noción de *mostrar* tal como Wittgenstein la usa en conexión con la lógica: parece haber confiado —por decirlo con más fuerza — en que la lógica fuera decidible en el sentido específico de que toda verdad lógica pueda mostrarse como verdadera en un número finito de

pasos mediante un procedimiento mecánico (ver la sección 5E del capítulo quinto). Y esta esperanza está claramente vinculada con una concepción acerca de la especial obviedad de la *forma* —al menos en una notación adecuada—. Veremos también en la siguiente sección que las consideraciones epistémicas desempeñan una función en el argumento de Wittgenstein acerca de que el sujeto «no pertenece al mundo» (5.631). Asimismo, tal como veremos en el capítulo séptimo (sección 7D), Wittgenstein aborda explícitamente el escepticismo en las páginas finales del libro (6.51). Y, finalmente, conviene añadir que en los *Diarios*, obra que anticipa las líneas básicas del *Tractatus*, la discusión acerca del solipsismo se plantea a partir de consideraciones más generales sobre el sentido de la vida (de cuya transformación en el *Tractatus* nos ocuparemos en el siguiente capítulo). Y esa consideración general del sentido de la vida parte de una preocupación epistémica:

> ¿Qué sé de Dios y del propósito de la vida?
> Sé que este mundo existe.
> Que estoy situado en él como mi ojo en el campo visual *(D*, 72-73).

(Esta imagen del ojo en el campo visual aparece de nuevo en la proposición 5.633 del *Tractatus;* y la consideraremos con más detenimiento en la siguiente sección). Así, hay razones para pensar que el solipsismo de Wittgenstein tiene que ver con cuestiones epistémicas. A pesar de ello, es difícil estar completamente seguro de que el argumento de 5.62 sea verdaderamente el argumento epistémico que he expuesto.

¿Es plausible el argumento (C)? No hay duda de que es válido pero ¿es correcto? Al igual que muchos argumentos epistémicos a favor de conclusiones antirrealistas, su debilidad puede ser rastreada hasta una premisa típicamente cartesiana. En este caso, la suposición crucial es (C_2), en la que se considera que la posibilidad de error determina la obligación de dudar. Esto es lo que los realistas han negado tradicionalmente: puede ser irracional y, por tanto, erróneo, dudar de algo, a pesar incluso de que (por todo lo que sabemos) podamos estar en un error. Y en este caso, un realista puede aceptar la posibilidad de que estemos en un error acerca de la corrección sintáctica de nuestro propio lenguaje a la vez que niega que esto signifique que debamos (o podamos) suspender el juicio acerca de su corrección. Por supuesto, nuestros juicios *podrían* ser erróneos, pero eso no va a evitar que sigamos haciéndolos.

6F. SOLIPSISMO, REALISMO Y EL SUJETO

Wittgenstein parece comprometido con la concepción fuertemente idealista de que la naturaleza del mundo depende de mí. Hace entonces dos afirmaciones que parecen entrar en conflicto con ella:

> (NS) El sujeto que piensa, que tiene representaciones, no existe (5.631).
>
> (SR) Aquí se ve que el solipsismo, apurado hasta el final de forma estricta, coincide con el puro realismo (5.64).

¿Por qué hace estas dos afirmaciones? El siguiente punto puede parecer crucial:

> 5.632. El sujeto no pertenece al mundo, sino que es más bien el límite del mundo.

Pero Wittgenstein parece tener aquí en mente una razón para sostener que el sujeto no «pertenece» al mundo que es independiente —y quizás el fundamento— de la idea de que el sujeto es el «límite» del mundo. El razonamiento parece derivarse del segundo párrafo de 5.631.

El razonamiento de este párrafo, al igual que buena parte de la discusión acerca del solipsismo, no está claro a primera vista. Pero parece como si se apoyara en un tipo de pensamiento fuertemente epistémico, al igual que la reconstrucción (C) del argumento de 5.62 que planteé de modo provisional en la sección anterior. De acuerdo con la reconstrucción (C) del argumento de 5.62, Wittgenstein se apoya en lo que constituye en último término un supuesto cartesiano. El segundo párrafo de 5.631 sugiere un argumento a favor de la idea de que el sujeto no pertenece al mundo, cosa que tiene asimismo resonancias cartesianas. Esto es lo fundamental del párrafo: «Si escribiese un libro que tuviera por título *El mundo tal como lo encontré* [...] es de él [del sujeto] de la única cosa de la que *no* podría hablarse en ese libro».

Se diría que lo que Wittgenstein tiene en mente es algo parecido al siguiente argumento epistémico:

> (E1) Las únicas cosas del mundo son cosas que yo puedo *encontrar* .
> (E2) No puedo encontrarme *a mí mismo;* así que:
> (E3) Yo mismo no soy una cosa del mundo.

«Encontrar» [*find*] puede significar aquí algo como: *dar con algo en la experiencia* [*encounter in experience*].

Este argumento es evidentemente válido: ¿son verdaderas sus dos premisas? (E1) es una premisa ciertamente curiosa y en otros contextos la rechazaríamos con naturalidad. ¿Por qué no puede contener el mundo cosas que yo no pueda encontrar —cosas que hubieran dejado de existir antes de que yo naciera, por ejemplo—? Podemos dejar fuera al menos alguna de esas cosas si logramos restringir nuestra atención a aquellas cosas que, al igual que los objetos de la metafísica del *Tractatus*, existen necesariamente. Y es natural pensar que podemos hacer eso sin plantear la cuestión acerca de la naturaleza del yo. La razón es que es difícil ver cómo el sujeto, en el sentido que Wittgenstein tiene aquí en mente, puede existir de manera meramente contingente —en cualquier sentido ordinario de «contingente»— si también determina la naturaleza fundamental del mundo. Asimismo, si entendemos el solipsismo del *Tractatus* como si contuviera suposiciones cartesianas, a la manera del argumento de (C), (E1) se convertiría en una premisa perfectamente natural: la restricción de lo que *yo* puedo encontrar no parecería ya tanto una restricción.

(E1) parece entonces susceptible de ser negada, si bien no resulta totalmente ajena al solipsismo del *Tractatus* . ¿Qué hay de (E2)? Ésta puede parecer un eco del célebre pasaje en el que Hume describe su propia incapacidad para encontrarse a sí mismo en la experiencia [222] , pero sospecho que su origen es aquí más directamente kantiano (y, en último término, cartesiano). Pienso que el punto clave es aquel que hicimos notar en la sección 6D: la conciencia que tengo de mí mismo *como yo mismo* no es empírica. No es como resultado de la observación de mi propio comportamiento que digo «Creo que el verano se acerca» (si hay alguna observación implicada aquí, no es otra que la del tiempo atmosférico). Esto muestra que soy consciente de mí mismo de una manera en la cual no soy consciente de otras cosas —de una manera en la cual no soy consciente de al menos la mayor parte de los objetos con los que me encuentro en el mundo.

Pero ¿muestra esto que no tengo *también* conciencia de mí mismo a la manera en la que puedo tener conciencia de los objetos de la experiencia, que es lo que (E2) requiere? Wittgenstein parece pensar que sí y establece esta sorprendente comparación:

> Dices que se trata aquí de algo completamente semejante al caso del ojo y del campo visual. Pero tú *no* ves realmente el ojo.
>
> Y nada *en el campo visual* permite inferir que es un ojo el que lo ve (5.633).

La comparación que se establece en la primera oración parece muy acertada y capaz de perturbar la concepción de Wittgenstein. Puedo ver sin ayuda alguna los ojos de otras personas. Y si tengo un espejo, puedo ver mis propios ojos. De la misma manera, uno puede mirarse a sí mismo en un espejo o descubrirse distraído en el escaparate de una tienda. A la vista de ello, parece que de esta manera alguien puede llegar a tener el mismo tipo de conocimiento de su propio estado mental que el que puede tener del estado mental de otra persona —y de la misma manera: por medio de la observación del comportamiento—.

Es esto, en efecto, lo que se niega en las dos últimas oraciones de 5.633: Wittgenstein afirma que «tú *no* ves realmente el ojo». Pero ¿por qué esto no es obviamente falso? La respuesta tiene que ser que, al *ver* el ojo (de otra persona o de uno mismo en un espejo), el ojo no se te presenta como se te presenta tu propio ojo (como el *centro* del campo visual) cuando miras otras cosas. Pero esto sólo puede apoyar la afirmación de Wittgenstein si se admite que es imposible para la misma cosa ser el centro del campo visual y a la vez un objeto percibido por la vista. Y es esto, desafortunadamente, lo que está en cuestión exactamente. Además, el hecho de que estoy presente a mí mismo de una manera no empírica no muestra que la misma cosa —yo, el sujeto— no pueda ser objeto de observación empírica (mía propia o de otra persona), a no ser que simplemente supongamos que es imposible que la misma cosa se me presente (a mí mismo) tanto de manera no empírica como a la vez siendo objeto de observación empírica. Pero es eso, una vez más, lo que está en cuestión en la premisa (E2).

Parece entonces que (E2) puede ser negada, incluso por alguien que acepte el solipsismo de Wittgenstein. Así, el argumento parece defectuoso, y lo es, además, de la misma manera que otros argumentos semejantes que se encuentran en las *Meditaciones* de Descartes [223] . Parece haber aquí un acercamiento al yo de fuerte raigambre epistémica —incluso si vacilamos acerca de si adoptar ese planteamiento con respecto al argumento de 5.62 —.

Es interesante observar que parece como si Wittgenstein tuviera un argumento más simple a su disposición, un argumento que se deriva más directamente de su solipsismo. Esto se debe a que parece que, si el solipsismo es verdadero, el sujeto debe ser el «límite» del mundo en un sentido especial. En principio, la razón por la que, al ser el límite del mundo, el sujeto no «pertenece» al mundo puede no resultar obvia. Al fin y

al cabo, los objetos simples a los que se refieren los nombres en las oraciones elementales pueden ser considerados como límites del mundo: constituyen su sustancia (2.021), y de ahí que determinen lo que es posible. Pero debemos tener cuidado acerca del sentido en el que puede afirmarse que cada uno de los objetos de la metafísica del *Tractatus* es un límite del mundo. Se trata simplemente de que cada uno tenga como parte de su esencia la posibilidad de entrar con otros objetos en ciertas combinaciones determinadas; y esas posibilidades de combinación constituyen la forma básica del mundo. Cada uno de esos objetos es, por así decirlo, un *contribuyente* a la determinación colectiva de los límites del mundo. El sujeto, sin embargo, es un límite del mundo en un sentido mucho más grandioso, siempre que el solipsismo sea verdadero: aquello a lo que el sujeto puede dar sentido determina toda posibilidad de una vez por todas. Su función es muy distinta de la de los objetos, cada uno de los cuales contiene meramente sus propias posibilidades de combinación. Esto parece exigir que el yo aparezca en el planteamiento tractariano de una manera distinta a la de un objeto del mundo. De ahí que el sujeto no «pertenezca» al mundo: es, tal como Wittgenstein lo caracteriza, un sujeto *metafísico* (5.633-5.641).

Pero ¿por qué debe seguirse que «no hay tal cosa» como el sujeto metafísico sólo porque el sujeto metafísico no pertenezca al mundo, tal como (NS) asevera? Podemos exponer el razonamiento como sigue. Supongamos que vamos a afirmar:

(1) Hay tal cosa como el sujeto.

De acuerdo con la concepción del lenguaje del *Tractatus*, esta oración, al igual que todas las oraciones, sólo puede ser verdadera en virtud de que los objetos básicos de la metafísica del *Tractatus* se combinen de una cierta manera. Hay en el mejor de los casos dos posibilidades. Una posibilidad aparente es que el sujeto sea compuesto: el sujeto es una combinación de objetos tractarianos y (1) es analizable como la afirmación de que ciertos objetos de ese tipo están adecuadamente combinados. La otra posibilidad aparente es que el sujeto sea asimismo un objeto tractariano y que (1) sea verdadera en virtud de la verdad de una proposición de la forma:

(2) *Fa* & *a* = el sujeto

—en la que «*a*» es el nombre de un objeto tractariano—. Pero, en primer lugar, el sujeto no puede ser compuesto. Al fin y al cabo, Wittgenstein insiste:

> Un alma compuesta ya no sería, en efecto, un alma (5.5421).

Y, por supuesto, un sujeto compuesto sólo existiría contingentemente (dado que pensar en él como compuesto es pensar en él como una combinación de elementos que *pudieron* no haber estado en combinación —el razonamiento que hemos visto en funcionamiento en 2.021—), y hemos visto ya que el sujeto metafísico no puede ser contingente al menos en un sentido ordinario. En segundo lugar, acabamos de ver asimismo que el sujeto metafísico tampoco puede ser uno de los objetos que pertenecen al mundo. Parece así que (1) no puede ser verdadera: no hay en realidad tal cosa como el sujeto metafísico.

Por supuesto, si no hay tal cosa como el sujeto metafísico, se plantean dificultades para enunciar el solipsismo:

> El yo del solipsismo se contrae hasta un punto sin extensión y queda la realidad coordinada con él (5.64).

Y éste es el fundamento inmediato sobre el que se asienta (SR), la afirmación de que el solipsismo coincide con el realismo. Pero debe tenerse en cuenta que lo que Wittgenstein hace no es adoptar el realismo: éste no está constituido por la tesis de que el mundo real existe, sino (en un sentido laxo) por la tesis de que la naturaleza fundamental del mundo es independiente de cualquier sujeto. Si no podemos hablar acerca de ningún sujeto, estrictamente como sujeto (cosa que el argumento de 5.631-5.633 trata de mostrar), entonces no podemos afirmar el realismo en mayor medida en que podemos afirmar el solipsismo.

Alguien podría sospechar que Wittgenstein está usando aquí un truco para esquivar una contradicción en la que puede parecer que ha quedado atrapado. Hemos visto que, en cierta manera, acepta el solipsismo: «Pues lo que el solipsismo *quiere decir* es totalmente correcto» (5.62). Y, tal como hemos hecho notar anteriormente, hay quien ha pensado que, si la metafísica de las primeras secciones del *Tractatus* (1-2.063) se toma en sentido literal, Wittgenstein se decanta allí por una forma de realismo [224] . Así, se puede considerar que está comprometido con una fea inconsistencia,

y puede ser acusado de tratar de evadirla aquí negándole sustancia a cualquiera de las proposiciones opuestas.

Wittgenstein está aquí ciertamente involucrado en algún tipo de inconsistencia, pero no en ésta. Como ya habíamos visto, la metafísica del *Tractatus* es en sí misma neutral con respecto a la disyuntiva realismo-idealismo (ver, por ejemplo, la sección 1F del capítulo primero). La metafísica del *Tractatus* es simplemente la consecuencia de insistir en que la forma del mundo es la misma que la del lenguaje —con algunas suposiciones suplementarias en lo relativo a la forma del lenguaje—. Esa suposición de la mismidad de forma nos deja con las tres posturas que distinguimos en la primera sección de este capítulo:

> (R4) El lenguaje no puede tener puntos ciegos representacionales, porque el lenguaje simplemente adopta la forma de la realidad.
>
> (R5) El lenguaje no puede tener puntos ciegos representacionales, porque la realidad está determinada por lo que el lenguaje puede representar.
>
> (R6) El lenguaje no puede tener puntos ciegos representacionales, porque lo que limita el lenguaje también limita la realidad.

Como vimos antes, (R4) es la postura realista; (R5), la idealista; y (R6), el punto intermedio entre las dos. Cualquiera de ellas puede ser aceptada sin que haya que rechazar por ello la metafísica fuerte de las primeras secciones del libro y la concepción de las oraciones como modelos de la realidad.

Por tanto, no deberíamos pensar en Wittgenstein aquí como si tratara de evadir sus compromisos contradictorios con el solipsismo y el realismo, por cuanto que nunca se comprometió con el realismo. Su inconsistencia reside simplemente en el hecho de que enuncia el solipsismo (y argumenta a su favor) a la vez que insiste en que no puede ser enunciado. Y la dificultad tiene que ver no sólo con este punto, sino también con las razones de Wittgenstein para formularlo. Hemos visto que Wittgenstein insiste en que no hay tal cosa como «el sujeto que piensa, que tiene representaciones» (5.631) y que esto le lleva a negar la estabilidad de cualquier contraste entre el solipsismo y el realismo (5.64). Pero inmediatamente prosigue con la siguiente observación:

> 5.641. Así pues, hay realmente un sentido en el que la filosofía puede hablar del yo de manera no psicológica.

Esto parece contradecir abiertamente las observaciones en las que se supone que está basado. No está claro que los problemas puedan resolverse

aquí satisfactoriamente, pero pueden al menos ser clarificados mediante la consideración de los problemas generales que afronta la afirmación de Wittgenstein de que lo que el solipsismo quiere decir «no se puede *decir*» (5.62), así que volvamos a ello a continuación.

6G. El solipsismo y lo que no se puede decir

Estamos ahora en posición de sintetizar las cuestiones planteadas por la aseveración paradójica que está en el núcleo del tratamiento del solipsismo de Wittgenstein:

> Pues lo que el solipsismo *quiere decir* es totalmente correcto, sólo que no se puede *decir*, sino que se muestra (5.62).

Hemos encontrado diversas maneras de interpretar el argumento de Wittgenstein (en el párrafo siguiente de 5.62) a favor de la conclusión de que «lo que el solipsismo quiere decir es totalmente correcto». ¿Por qué exactamente no puede decirse? De hecho, la inefabilidad del solipsismo — al menos, del solipsismo del *Tractatus* — está sobredeterminada.

Acabamos de ver una de las razones para pensar que el solipsismo es inefable. Para enunciar el solipsismo, necesitamos hablar acerca del sujeto, de cuya capacidad para dar sentido a las oraciones dependen las posibilidades del mundo (de acuerdo con el solipsismo). Pero el sujeto, tal como hemos visto, debe ser un sujeto «metafísico» —algo que no pertenece al mundo—. Y no se puede hablar de un sujeto metafísico.

Hay, sin embargo, una razón más general para pensar que el solipsismo es inefable. Para ser capaz siquiera de describir el solipsismo (ya sea para aceptarlo o para rechazarlo), no tenemos meramente que hablar acerca del *sujeto:* debemos ser capaces de concebir los límites del mundo *como límites* . Además, debemos considerar diversos modos en los que esos límites podrían haber sido determinados, cosa que parece requerir de nosotros que imaginemos la posibilidad de que esos límites hubieran sido distintos de los que son. Pero esto es algo que excluye la concepción del lenguaje y de la lógica de Wittgenstein. Las razones fueron consideradas en detalle en la sección 6B y reciben una síntesis metafórica en el siguiente punto del texto de Wittgenstein:

> 5.61. La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.

> Por tanto, en lógica no podemos decir: en el mundo hay esto y eso, pero no aquello.
>
> Esto presupondría, aparentemente, que excluíamos ciertas posibilidades, y esto no puede ser el caso, dado que exigiría que la lógica traspasase los límites del mundo; esto es: que pudiera también contemplar esos límites desde el otro lado.
>
> Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; por consiguiente, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar.

Wittgenstein escribe después:

> Esta observación da la clave para tomar una decisión respecto de la pregunta acerca de en qué medida el solipsismo es una verdad (5.62).

Aunque la numeración indica que la proposición del *Tractatus* a la que nos referimos aquí con «esta observación» es, estrictamente hablando, 5.6 en vez de 5.61, es seguramente al leer el tercer y el cuarto párrafos de 5.61 cuando entendemos en qué sentido 5.6 da la clave de hasta qué punto es verdad el solipsismo. La clave es que el solipsismo requiere de nosotros que contemplemos —y, por tanto, que enunciemos— algo que no puede ser contemplado ni enunciado. Así, el solipsismo no puede ser estrictamente contemplado ni enunciado. Esto quiere decir, por supuesto, que el solipsismo tampoco puede ser estrictamente *negado* y que, como consecuencia, el realismo no puede ser estrictamente contemplado ni enunciado, lo que nos da (SR), la idea de la coincidencia —en la medida en la que pueda ser enunciada— del solipsismo y el realismo.

Estas dos rutas hacia la inenunciabilidad del solipsismo (o del realismo) se reflejan en las dos deficiencias del diagrama del campo visual que Wittgenstein dibuja en 5.6331. Una de las deficiencias es que el diagrama representa el ojo como parte del campo visual: esto es como el error (tal como Wittgenstein lo ve) de pensar que el sujeto pertenece al mundo. La otra deficiencia es que el diagrama traza una línea que marca el contorno del campo de la visión, de tal manera que distingue una región exterior, situada más allá de sus límites: esto es como el error (tal como Wittgenstein lo ve) de tratar de imaginar lo que no es posible —el error que se subraya en el tercer párrafo de 5.61—. La primera de esas rutas hacia la inefabilidad del solipsismo depende de la naturaleza particular del sujeto: en efecto, de su ser un sujeto «metafísico». La segunda ruta, sin embargo, se apoya simplemente en la idea central de la teoría de la figura del lenguaje de que la forma del lenguaje es la misma que la forma del mundo; como tal, es de una pieza con la razón que la teoría aporta para responder que no a la pregunta que tomamos en consideración en la sección 6B:

(P) ¿Puede tener el lenguaje puntos ciegos representacionales?

El tratamiento que hace Wittgenstein del solipsismo como en último término inefable representa una manera de abordar todo el ámbito de cuestiones que surgen en el marco filosófico kantiano. El idealismo trascendental de Kant se tornará inefable, de acuerdo con ese planteamiento, como lo harán las demás concepciones realistas e idealistas. Puede parecer que el *Tractatus* ofrece una respuesta particularmente sofisticada a esas concepciones, que nosotros mismos podemos querer abrazar. Pero es importante ver que ese planteamiento de los problemas kantianos no explota simplemente una incoherencia interna común a todas las diversas concepciones metafísicas entre las que se nos podría pedir que eligiéramos, sino que tiene una dependencia crucial de la filosofía del lenguaje del *Tractatus* (así como de concepciones controvertidas —incluyendo quizá (C_2)— acerca de la naturaleza del sujeto). La premisa clave es que el lenguaje tiene la misma forma que el mundo, que hay las mismas posibilidades de combinar símbolos en un lenguaje (completamente analizado) que de combinar objetos en el mundo. Este supuesto nos obliga a elegir entre las respuestas (R4), (R5) y (R6) a la pregunta (P), y son aquéllas las que vuelven imposible de enunciar cualquier concepción metafísica planteada a gran escala. Sin embargo, si abandonamos la suposición de la mismidad de forma, podemos elegir una de las siguientes opciones alternativas:

(R1) El lenguaje puede tener puntos ciegos representacionales, y esa posibilidad es enunciable.

(R2) El lenguaje puede tener puntos ciegos representacionales, pero esa posibilidad no es enunciable.

(R3) El lenguaje no puede tener puntos ciegos representacionales, dado que no hay restricciones en absoluto en cuanto a lo que puede ser representado en cualquier medio dado.

Sólo de acuerdo con (R2) parecer ser inenunciable una metafísica a gran escala (aunque por razones que difieren fundamentalmente de las ofrecidas por Wittgenstein en 5.61, a pesar de la semejanza superficial).

Además, la aparente sofisticación de la respuesta de Wittgenstein entraña una cierta complicación por dos razones: para empezar está el hecho de que argumenta a favor de su posición, aun cuando argumentar a favor de su posición —de que es imposible contemplar lo que es imposible— requiere hacer lo que afirma que es imposible. Y, en segundo lugar, está la extraña observación a la que nos referimos al final de la sección anterior: en 5.641

parece pensar que *hay* una manera de hablar acerca del sujeto metafísico —en filosofía.

Es a propósito de este tipo de cuestiones cuando las interpretaciones del solipsismo en el *Tractatus* tienden a ser divergentes. Dije al principio que la crucial afirmación de 5.62 parece dejar a Wittgenstein comprometido con tres cosas:

> (i) «Lo que el solipsismo *quiere decir* es totalmente correcto».
> (ii) «Lo que el solipsismo quiere decir» no puede decirse.
> (iii) «Lo que el solipsismo quiere decir se muestra a sí mismo».

(iii) resulta llamativa en el contexto de la comprensión que se da de forma natural a «mostrar» de manera más general en el *Tractatus;* pero más allá de eso no plantea especiales dificultades. La divergencia fundamental se da entre las interpretaciones que entienden a Wittgenstein como si realmente aseverara (i) a pesar de (ii), y las que entienden a Wittgenstein como si no aseverara (i) debido a (ii) [225] . Están quienes piensan que Wittgenstein es en realidad una especie de idealista, y aquellos para quienes con (ii) se las arregló a fin de evitar cualquier compromiso en la disputa entre el realismo y el idealismo, y que ha tenido éxito en la disolución del problema. Yo me inclino por la primera opción: pienso que Wittgenstein está inequívoca y a la vez paradójicamente comprometido *tanto* con (i) *como* con (ii). Otros pensarán que hay una manera de entenderlo que permita soslayar la paradoja.

La discusión general acerca del solipsismo tiene un doble significado. En primer lugar, parece establecer un vínculo inequívoco entre el *Tractatus* y la tradición kantiana, con sus amplios problemas acerca del realismo y el idealismo. La postura que adoptemos en estas pocas secciones afecta a nuestra comprensión de la totalidad del *Tractatus* . Y, en segundo lugar, es uno de los lugares más obvios donde la paradoja del *Tractatus* se manifiesta —antes de que tropecemos con ella en conexión con la dificultad general de hacer filosofía del final de la obra—. Vemos aquí que Wittgenstein dice claramente —o parece decir— cosas que declara inefables. En el caso del solipsismo, lo paradójico resulta especialmente descarado, sin que (tal como a mí me parece) amortigüe el entusiasmo de Wittgenstein por decir cosas que son paradójicas. En el próximo capítulo nos ocuparemos con más detalle del problema de la paradoja; esto debería ayudarnos a decidir por

cuál de las dos concepciones generales del tratamiento del solipsismo que acabamos de distinguir debemos inclinarnos.

---

[199] Ésta, sospecho, es la concepción de Peter Sullivan: véase (1996).

[200] En esta disputa se considera a Strawson (1966) como un teórico de la interpretación dualista, mientras que Allison (1983) representa la tradición interpretativa monista.

[201] Ver, por ejemplo, Russell (1912, cap. 1), (1914).

[202] Hay, sin embargo, retazos de las preocupaciones tradicionales del empirismo en las cosas sugeridas como ejemplos de objetos en los *Diarios: NL,* 3, 45.

[203] La obra principal de Schopenhauer empieza con un enunciado del solipsismo que deja sentir su eco en el *Tractatus*, así como en el esbozo de la cuestión en los *Diarios:* véase Schopenhauer (1818-1844, I, 3-5). De hecho, éste proporciona el trasfondo clave para la aproximación de Wittgenstein tanto al solipsismo como a la vida en general (véase capítulo séptimo). Para una lectura preliminar a este respecto, véase Zöller (1999) y, más en general, Janaway (1994).

[204] Sullivan (1996, 203) acentúa la importancia de esta conexión.

[205] Ésta viene a ser aproximadamente la conclusión a la que llega Pears (1987, cap. 7); si esto es correcto, a pesar de los ocasionales ecos de Russell (por ejemplo, Russell [1914]), no es la postura de éste la que acepta (como «totalmente correcta») y a la vez rechaza (como inefable).

[206] La noción de «punto ciego» se usa en *NL,* 100.

[207] Nótese, sin embargo, que no implica ninguna adhesión general al principio de bipolaridad como un principio que se aplica a todas las proposiciones: (EC) es sólo un principio acerca de lo que puede ser *enunciado* (es decir, aseverado, descrito o representado). Las tautologías no contarían como enunciados.

[208] Es natural ver esta suposición en el sentido de que no requiere más de lo que se requiere en este pasaje de las *Notas sobre lógica* al que ya hemos vuelto la mirada (en la sección 1D del capítulo primero y en la sección 5F del capítulo quinto): «Cuando decimos que A juzga que, etc., entonces tenemos que mencionar la proposición que A juzga. Ella no servirá para mencionar sólo sus constituyentes o sus constituyentes y su forma pero no en el orden apropiado. Esto muestra que la proposición misma debe ocurrir en el enunciado que se juzga» *(NL,* 94).

[209] Diamond (2000) y McGinn (2007, cap. 11) parecen considerar esto como la fuente de la dificultad de enunciar el solipsismo en el *Tractatus:* si, sin embargo, son (R4), (R5) y (R6) las que representan posiciones enmarcadas en la concepción general del lenguaje en el *Tractatus* —que las oraciones son modelos— pienso que aquello debe ser erróneo.

[210] Nótese, sin embargo, que en 5.62 se usa una palabra diferente, *meint,* más próxima a las formas inglesas ordinarias *mean* o *intend* (puede significar *creer).*

[211] Es significativo que, en *PT,* este pasaje aparezca después del pasaje que se convierte en *TLP,* 5.621-5.641. Entiendo que esto muestra que Wittgenstein llegó a pensar que era 5.61, en vez de las aserciones que siguen a 5.62, la que aportaba la explicación fundamental de la «corrección» del solipsismo.

[212] En la impresión original de 1922, la traducción de Ogden deja este párrafo como sigue: «Que el mundo es mi mundo se muestra en el hecho de que los límites del lenguaje (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo». Esta versión compromete a Wittgenstein con una forma de «lenguaje privado» en un sentido no distinto al considerado en Wittgenstein (1953, §243), que hace de inmediato inteligible que el párrafo puede proporcionar el argumento para una familiar (aunque más o menos berkeleiana) forma de solipsismo. Pero está claro que esto no es lo que Wittgenstein tiene en mente. Tal como muestra la nota de Lewy, la traducción de 1922 es sencillamente errónea y, en cualquier caso, no hay nada en el *Tractatus* que sugiera que esté allí interesado por un lenguaje restringido a los pensamientos de un solo sujeto.

[213] Con respecto a esta sugerencia, véase Sullivan (1996).

[214] Kant (1787, B131-32).

[215] Esto no está muy lejos de la sugerencia de Potter (2000, 164-166). Potter, sin embargo, toma la intervención del yo en la transformación de «el signo muerto en el símbolo vivo» como una intervención de un paso que nos sitúa directamente en el mundo, mientras que yo considero la transformación de «el signo muerto en el símbolo vivo» como sólo el primer paso, con un segundo paso que es necesario para pasar del símbolo al mundo; y, crucialmente, es el segundo paso lo que aquí está en juego. Hay tal vez un desacuerdo entre nosotros en relación a la distinción entre *signo* y *símbolo* en el *Tractatus* . Potter entiende que el signo es «un elemento de sintaxis» (Potter, 2000, 164), mientras que yo tomo la sintaxis sólo como algo que aparece con los símbolos. En relación a estas cuestiones, ver la sección 4C del capítulo cuarto y Johnston (2007b). Un punto de vista del mismo tipo general que el sugerido por Potter aparece en Sullivan (1996, 210-211) y McGuinness (2002c).

[216] Es también significativo que la respuesta a la objeción que aquí se esboza en nombre de Wittgenstein recuerde al argumento de Davidson contra la posibilidad de la relatividad conceptual (Davidson, 1984b): como vimos en la sección 4B, n. 8 del capítulo cuarto, el supuesto de la mismidad de forma de Wittgenstein equivale al supuesto de la centralidad de la interpretación radical (IR), que subyace al argumento de Davidson.

[217] Este tipo de neokantismo comunitario se le atribuye a veces al segundo Wittgenstein: véase, por ejemplo: Williams (1981); Lear (1984). Mi propio sentimiento es que este tipo de punto de vista es exactamente lo que Wittgenstein rechaza en su obra posterior.

[218] Véase McDowell (1994, ponencia V).

[219] Incluyendo la de Schopenhauer: véase, por ejemplo, (1818-1844, I, 3-5).

[220] Para el contraste, véase la sección 4C del capítulo cuarto. En esa sección he sostenido que, de acuerdo con el punto de vista canónico acerca del *Tractatus*, la sintaxis puede ser en principio establecida (y, por tanto, la naturaleza de los símbolos puede ser en principio fijada) independientemente de las correlaciones con el mundo que dan significado a esos símbolos. Alguien que no estuviera de acuerdo conmigo a este respecto pensaría que, aunque lo importante en relación al argumento que sigue sea sólo la correcta formación sintáctica, mis oraciones sólo se me presentan como sintácticamente bien formadas *al* presentárseme como dotadas de significado —es decir, *al* darles yo sentido—. Puede ser significativo que aquellos que están inclinados a dudar de la posibilidad del establecimiento de la sintaxis con independencia de la asignación de significado estén a veces inclinados también a presentar algo como la concepción kantiana del solipsismo de Wittgenstein que fue considerada en la sección previa (véase, por ejemplo, Potter, 2000, 164-166). Se puede añadir que transformar el argumento de esta sección en otro que tenga que ver con la significatividad en vez de con la correcta formación sintáctica es una cuestión trivial, incluso si la transformación inversa del argumento de la sección 6D no es en absoluto tan fácil.

[221] Conviene apuntar que esta manera de pensar puede, de hecho, conllevar algo, como mínimo próximo a la completa significatividad (en vez de la mera corrección sintáctica). Pues si mi lenguaje está sintácticamente bien formado, todas sus posibilidades de combinación deben estar coordinadas con algunas posibilidades de combinación del mundo real. Pero las posibilidades de combinación del mundo real son sólo las posibilidades de combinación de los objetos reales que son los últimos constituyentes del mundo. Así, si mi lenguaje está sintácticamente bien formado, tiene que ser posible una correspondencia biunívoca entre él y los objetos en el mundo. Y se podría considerar que esa idea está al menos cerca a la de que mi lenguaje debe tener significado pleno únicamente por cuanto que sintácticamente está correctamente formado. Esto tiene que ver con la que sugiero como respuesta de Wittgenstein al escepticismo general en 6.51 (véase capítulo séptimo, sección 7D).

[222] Hume (1739-1740, I, iv, 6).

[223] Véase Descartes (1641, II y VI).

[224] Por ejemplo, Pears, que, de hecho, entiende 5.64 como a favor del realismo (1987, 188).

[225] En el lado de los que piensan que Wittgenstein *está* comprometido con (i), sitúo a Adrian Moore: véase Moore (1985, 1992, 2003). En el otro lado pongo a McGuinness (2002d) y Sullivan (1996, 2003).

CAPÍTULO VII

Metafísica, ética y los límites de la filosofía

7A. EL PROBLEMA DE LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA

La primera *Investigación* de David Hume concluye con este famoso párrafo:

> Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho y existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería o ilusión (Hume, 1777, XII, iii).

En el segundo párrafo de un artículo fuertemente influido por el *Tractatus* de Wittgenstein, Rudolf Carnap escribe: «En el dominio de la metafísica, incluyendo toda la filosofía del valor y toda la teoría normativa, el análisis lógico produce como resultado negativo que los pretendidos enunciados de ese dominio son completos sinsentidos» (Carnap, 1956, 60-61).

Y por si alguien tuviera todavía alguna duda, Carnap insiste: «Al decir que los llamados enunciados metafísicos son sinsentidos, entendemos esa palabra en su sentido más riguroso» (Carnap, 1956, 61).

Los «principios» que conducen al resultado de Hume son los mismos que subyacen a la conclusión de Carnap. Hume insiste en que todo conocimiento bien cae dentro de los límites del ámbito de la «demostración» o bien tiene que ver con «cuestiones de hecho»: éste es el principio conocido como *el Tenedor de Hume* [*Hume's Fork*]. Carnap sostiene que todos los enunciados son (i) «verdaderos sólo en virtud de su propia forma», (ii) negaciones de aquéllos (que son, por tanto, contradictorios) o (iii) enunciados empíricos (verdaderos o falsos) (Carnap, 1956, 76). Dado que las dos primeras categorías de enunciados de Carnap caen dentro del ámbito de lo que Hume llama la región de la «demostración», está lo suficientemente claro que Carnap defiende algo

muy semejante al Tenedor de Hume. Puesto que los enunciados metafísicos no pertenecen a ninguna de las clases relevantes de enunciados posibles, Hume y Carnap los rechazan como «sofistería e ilusión» o simplemente como sinsentidos.

Lo que Hume y Carnap están excluyendo aquí es la posibilidad del tipo de enunciados que Kant llama *sintéticos a priori* y entiende como fundamentales en filosofía, así como en matemáticas. La región de la «demostración» de Hume coincide vagamente con la clase de verdades que Kant llama *analíticas* (junto con la negación de esas verdades analíticas) —es decir, no sintéticas—; e insiste en que las verdades que tienen que ver con «cuestiones de hecho y existencia» sólo pueden ser conocidas por experiencia, esto es: *a posteriori* . Hemos visto ya que Wittgenstein también rechaza la posibilidad de las verdades sintéticas *a priori* . Por tanto, no debería resultar sorprendente que rechazara la metafísica; y tampoco debería resultar sorprendente que ese rechazo se ampliara (como el de Carnap) hasta el punto de incluir la ética (Hume simplemente consideraba que la moralidad no es objeto de la razón en absoluto). Pero el carácter del rechazo de Wittgenstein a la metafísica parece totalmente diferente del de Carnap o Hume: allí donde éstos parecen ansiosos por dejar atrás la metafísica para tomar el camino de la ciencia, la actitud de Wittgenstein parece más poética y contemplativa.

Aquí, parte de la diferencia de planteamiento se debe a una diferencia que atañe a la actitud de los filósofos hacia su propia obra. Si rechazamos la metafísica sobre la base de que todas las verdades son bien analíticas o bien *a posteriori,* parece que nos vemos abocados a tener ciertas dificultades a propósito del rechazo mismo. Supongamos que «tomamos en nuestra mano» la primera *Investigación* de Hume y que preguntamos si contiene cualquier «razonamiento abstracto acerca de la cantidad o el número» o cualquier «razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho y existencia». Parece que no tenemos otra que responder que no, en cuyo caso, de acuerdo con los principios del propio Hume, su obra «no puede contener más que sofistería e ilusión». Igualmente, es difícil ver cómo podemos afirmar que el enunciado de Carnap de que todos los enunciados son (i) analíticos, (ii) negaciones de verdades analíticas o (iii) empíricos es él mismo analítico, la negación de una verdad analítica o empírico. Así, parece que el enunciado de Carnap debe ser considerado un sinsentido en el

sentido más riguroso de la palabra, según su propio criterio. El rechazo de la metafísica basado en este fundamento parece conducir a una paradoja.

Ni Hume ni Carnap parecen percatarse aquí de ninguna dificultad: se diría más bien que simplemente están preocupados por rechazar ciertas obras de las que consideran que pueden distinguir nítidamente las suyas. Wittgenstein, sin embargo, ve el problema con bastante claridad:

> Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas —a hombros de ellas— ha logrado auparse por encima de ellas (6.54).

La tarea de este capítulo consiste en explicar el razonamiento de Wittgenstein de manera más detallada y tratar de comprender su respuesta a la paradoja que parece implicada en su rechazo a la metafísica. Me ocuparé de estos dos aspectos de la tarea en ese orden, aunque debería estar claro que esto ya supone pronunciarse acerca de la interpretación del tratamiento que hace Wittgenstein de la paradoja. Hay algunos intérpretes del *Tractatus* que admiten lo que Wittgenstein dice en 6.54 y concluyen que (al menos la mayoría de) las proposiciones del *Tractatus* son sinsentidos. Estos intérpretes tienen dificultades para comprender el razonamiento que lleva a la conclusión de que cualquier intento de decir algo metafísico desembocará en un sinsentido, y terminan, por tanto, suponiendo que la conclusión se alcanza de alguna otra manera. Esta interpretación me parece claramente errónea —aunque pospondré el argumento a favor de esta afirmación hasta que nos ocupemos de la paradoja directamente—. Pienso que el *Tractatus* contiene argumentos a favor de la conclusión de que cualquier intento de decir algo metafísico debe conducir a un sinsentido. Nuestra primera tarea consistirá en tratar de sacarlos a la luz.

7B. La necesidad y las leyes de la naturaleza

Recordemos el punto de vista de Wittgenstein acerca de la lógica:

> 6.1. Las proposiciones de la lógica son tautologías.

Justo en la proposición siguiente se introduce la noción kantiana clave de analiticidad:

> 6.11. Por tanto, las proposiciones de la lógica no dicen nada. (Son las proposiciones analíticas).

A la luz de esto, podemos ver 6.3 como la versión wittgensteiniana del Tenedor de Hume:

> 6.3. La indagación sobre la lógica significa la indagación sobre *toda regularidad* . Y fuera de la lógica todo es accidental.

«Regularidad» [*regularity*] es una traducción un tanto pobre del correspondiente término alemán *Gesetzmässigkeit:* «gobernado por leyes» [*law-governedness*] sería más apropiado [226] . La idea podría ser algo parecido a esto: toda genuina ley [*Gesetz*] implica necesidad: «Sólo hay necesidad *lógica*» (6.37), de tal manera que algo que no pueda ser representado como «lógico» sólo puede ser accidental. Dada 6.11, 6.3 es el rechazo de las verdades necesarias no analíticas —es decir, sintéticas.

De esto se sigue una nueva perspectiva acerca del rechazo de Wittgenstein a la metafísica, una perspectiva de acuerdo con la cual su concepción parece coincidir ampliamente con la de Hume. La metafísica tiene que ver con lo que es necesario en el mundo, con cómo debe ser el mundo. Hume consideraba que la necesidad no podía ser objeto de la experiencia. También pensaba que ninguna necesidad genuina podía conocerse por inducción (mediante un razonamiento a partir de casos observados cuyos resultados se hacen extensibles a los no observados) [227] . Hume concluyó (por decirlo de manera un tanto tosca) que la necesidad —o al menos el único tipo de necesidad por el que podemos interesarnos— no se da realmente en el mundo [228] . Terminó, en efecto, rechazando la necesidad natural, la necesidad de la causación y las leyes de la naturaleza. Hay todavía un sentido en el que podemos hablar de necesidad natural para Hume —como expresión de un sentimiento de compulsión psicológica al esperar que se produzca un suceso tras haber experimentado otro—, pero sus palabras son confusas, porque la única necesidad aquí (una compulsión psicológica) no es la necesidad que creemos estar describiendo (que se daría entre sucesos del mundo).

Kant pensaba que el razonamiento de Hume bastaba también para poner en entredicho toda necesidad (no sólo la necesidad natural), y que, por tanto, tenía que ser rechazado para dejar a salvo las matemáticas y la física —así como, por supuesto, la metafísica—. Podemos comprobar que

Wittgenstein, en 6.3 y en las proposiciones siguientes, defiende la concepción de Hume en contra de Kant y de otras objeciones. En efecto, tenía que rechazar cualquier afirmación que no pudiera ser inequívocamente ubicada en una u otra de sus dos categorías fundamentales: lo lógico y lo accidental. Y su actitud es, como mínimo, tan tajante como la de Hume en el rechazo a la necesidad natural. Su aseveración de que «Sólo hay necesidad *lógica*» sigue a la siguiente proposición:

> No existe obligación alguna de que una cosa tenga que suceder porque otra cosa haya sucedido (6.37).

El examen wittgensteiniano del «estar gobernado por leyes» empieza con esta inducción:

> 6.31. En cualquier caso, la llamada ley de la inducción no puede ser una ley lógica, puesto que, obviamente, es una proposición con sentido. —Y, por tanto, tampoco puede ser una ley *a priori* .

¿En qué consiste esta «ley de la inducción»? Quizá se trate de algo parecido a lo siguiente:

> (I) Si todos los *F* observados son *G,* entonces todos los *F* son *G* .

¿Por qué es ésta «obviamente una proposición con significado» (obviamente una oración con sentido —*sinnvöller—?* Probablemente porque es obvio que puede ser falsa. Así, la supuesta «ley» de inducción es sólo accidentalmente verdadera. ¿Por qué estamos entonces tan inclinados a hacer inferencias inductivas, a hacer juicios sobre la base de la experiencia? Wittgenstein responde a esta cuestión redescribiendo el proceso de inducción y tratando de explicarlo después en términos humeanos:

> 6.363. El modo de proceder de la inducción consiste en que aceptamos la ley *más simple* que se pueda poner en armonía con nuestras experiencias.
>
> 6.3631. Pero este modo de proceder no tiene ninguna fundamentación lógica, sólo la tiene psicológica.
>
> Es claro que no existe fundamento alguno para creer que el caso más simple será también el que realmente tendrá lugar.

Lo interesante aquí es la redescripción del proceso de inducción. Si formulamos la inducción como algo semejante a una ley, a la manera de (I), se diría que estamos buscando algún tipo de conexión necesaria entre el antecedente («Todos los *F* observados son *G»)* y el consecuente («Todos los *F* son *G»).* Lo mismo ocurre con cualquier representación del proceso de

inducción como un proceso basado en la *inferencia* . Sin embargo, Wittgenstein representa la inducción como cuestión de *asumir* o *aceptar* una ley. En el caso del tipo de inducción que tratamos de representar en (I), la ley es ésta:

(L) Todos los *F* son *G* .

Y el proceso de inducción es simplemente el proceso de asumir (L) cuando todos los *F* observados son *G* . Lo llamativo de esto es que el tratamiento humeano que le da Wittgenstein a la inducción implica la admisión de *leyes* . Es fundamental para su concepción que estén implicadas leyes.

¿Qué lugar tienen entonces las leyes en el planteamiento de Wittgenstein? La proposición clave a este respecto es la siguiente:

6.32. La ley de la causalidad no es ninguna ley, sino la forma de una ley.

¿Qué es la «ley de la causalidad»? Presumiblemente esto:

(Cau) Todo suceso tiene una causa.

Este principio tiene una noble historia. Hume pensaba que no había ninguna razón para creer en él —aunque parece que no fue capaz de dejar de creerlo—. Kant pensaba que su verdad requería la adopción de su idealismo trascendental, incluyendo, en particular, la idea de que la noción misma de causación depende de lo que nosotros ponemos en el mundo y no meramente de lo que hay ahí en todo caso, en el mundo tal como es en sí mismo [229] . En lo que Hume y Kant están de acuerdo es en considerar que (Cau) es un principio en disputa y que reclama algún tipo de apoyo. Curiosamente, parece que es precisamente esto lo que Wittgenstein niega.

Wittgenstein ofrece un poco después una nueva interpretación del significado de la «ley de la causalidad»:

Si hubiese una ley de la causalidad podría rezar así: «Hay leyes naturales» (6.36).

Lo que se nos revela en 6.32 y 6.36 es que Wittgenstein distingue implícitamente dos géneros de «ley». Primero: hay leyes como la «ley de la causalidad»: éstas, de acuerdo con 6.32, no son leyes en realidad; llamémoslas *leyes de orden superior,* de tal manera que podamos permanecer tan neutrales como sea posible en relación a su estatus. Segundo: hay leyes cuya forma viene supuestamente dada por «leyes» del

primer género. Siguiendo los indicios proporcionados por 6.36, llamaremos *leyes naturales a* las leyes de este último género. Es plausible que las leyes naturales se asemejen a (L). Si es así, entonces 6.32 afirma, en efecto, que la «ley de la causalidad» (por ejemplo) es la forma de una ley como (L) —o, quizá mejor, la forma de leyes como (L) [230] .

Pero ¿qué puede significar eso? La forma en el *Tractatus* tiene que ver con la posibilidad: la forma de un objeto es la manera en la que *puede* entrar en combinación con otros objetos; la forma de una oración es la *posibilidad* de que sus elementos estén ordenados de la forma en la que lo están. Esto sugiere que la idea central de 6.32 es la siguiente:

> (CauL) (Cau) quiere decir: para todo suceso *e* es posible clasificar *e* por medio de algún predicado *«F»;* y también por medio de algún otro predicado *«G»* que describe sucesos en términos de sus causas, para los cuales vale el predicado «Todos los *F* son *G*».

Si ésta es la idea central de 6.32, y si puede ser a su vez apropiadamente reformulada como la aserción de que «hay leyes naturales» (6.36), entonces lo que Wittgenstein quiere decir es esto:

> Pero, por cierto, esto no puede decirse: se muestra (6.36).

Al margen de lo que esto signifique, es probable que requiera que (Cau), en esta interpretación, resulte ser algo que no tenga posibilidad de ser falso —algo que, en efecto, no *necesite* justificación.

¿Cómo puede (CauL) eliminar la posibilidad de falsedad de (Cau)? Sólo podría hacer eso si casi no hubiera restricción con respecto a las posibles elecciones de los predicados *«F»* y *«G»:* tiene que estar claro que los predicados en cuestión tienen simplemente que cumplir el requisito de que todos los *F* sean *G* . Esto requerirá que seamos muy liberales en nuestra consideración de en qué consiste la descripción de un suceso «en términos de su causa». Una sugerencia podría ser que consideráramos que la descripción de un suceso «en términos de su causa» no fuera, por definición, otra cosa que una descripción *explicativa en grado máximo* de ese suceso. Todo lo que necesitamos entonces para que (Cau) sea verdadera será la posibilidad de clasificar cualquier suceso de dos maneras: de una manera *explicativa en grado máximo* (por el predicado *«G»* en leyes de la forma de (L)) y de una manera *explicativa en grado inferior al máximo* (por el predicado *«F»* en tales leyes). Así, de acuerdo con esta interpretación, (Cau) no equivale más que a lo siguiente:

> (Cau*) Todo suceso puede ser descrito de dos maneras —de una manera explicativa en grado máximo y de una manera explicativa en grado inferior al máximo.

Efectivamente, lo que aquí ha ocurrido es que hemos dejado que la noción de «causa» sea definida de tal manera que garantice que (Cau) no pueda ser falsa.

¿Qué estatus les da esto a los dos tipos diferentes de ley que distinguimos antes? Interpretar (Cau) como (Cau*) parece de hecho dar sentido a la siguiente aserción acerca de las leyes de orden superior:

> Las leyes, como el principio de razón suficiente, etc., tratan sobre la red, no sobre lo que la red describe (6.35.)

Estas leyes de orden superior son las leyes que es natural considerar como necesarias: podemos ver aquí que Wittgenstein sostiene que en realidad no nos dicen nada acerca de cómo es el mundo —en vez de eso, «tratan sobre la red»—. Así, a pesar de las primeras apariencias, no nos animan a pensar que haya verdades sintéticas *a priori* . En un momento consideraremos su estatuto más en detalle, pero volvámonos a continuación a las leyes del otro género, a las leyes *naturales* (leyes como (L)). Éstas parecen ser totalmente empíricas. Aunque quizá la posibilidad de describir cualquier suceso de las dos maneras a las que se refiere (Cau*) sea *a priori*, la cuestión de cuál puede ser la manera explicativa en grado máximo de describir un suceso es empírica *(a posteriori)*. Además, parece como si esto pudiera ser tranquilamente considerado como contingente, así como *a posteriori* . Se diría, por tanto, que es en cierto modo necesario y *a priori* que haya leyes de la naturaleza, pero cuáles sean las leyes que describen el mundo real es tanto *a posteriori* como contingente.

¿Puede la interpretación que he ofrecido de (Cau) como (Cau*) cuadrar con la siguiente apreciación?

> 6.371. Toda la concepción del mundo moderno toma como base la ilusión de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos naturales.

Wittgenstein sostiene aparentemente que pensar que las leyes naturales *explican* los fenómenos naturales es una *ilusión;* y, sin embargo, yo he sugerido que las leyes naturales son, en efecto, descripciones «explicativas en grado máximo». Pienso que no hay aquí ninguna perplejidad profunda. Todo lo que necesitamos decir es que las descripciones «explicativas en grado máximo» no proporcionan el tipo de explicación que «la visión

moderna del mundo» reclama de las leyes naturales. El modo natural de entender esto consiste en suponer que «la visión moderna» toma las leyes de la naturaleza como necesarias —así como «los antiguos» tomaron a Dios como el ser necesario— mientras que, de hecho (en la concepción de Wittgenstein), aquellas leyes consideradas como leyes *naturales* en nuestra primera clasificación son contingentes, y aquello que hemos llamado leyes *de orden superior* tienen un estatus bastante diferente (sobre el que volveremos en un momento). Las descripciones «explicativas en grado máximo» que se proponen en (Cau*) pueden no involucrar ningún necesitarismo: pueden ser provechosamente inclusivas.

Volvamos ahora al problema de la inducción, al punto en el que dio comienzo nuestra discusión acerca de las leyes. Podemos ver que son las leyes *naturales*, en el sentido en el que nosotros las entendemos, en vez de las leyes de orden superior, las que están involucradas en la inducción. En la concepción de Wittgenstein, el proceso de inducción es el proceso de adoptar las leyes *naturales* más simples que se ajustan a la evidencia. No es necesario que la ley que aquí se asume sea algo más que una uniformidad: es meramente accidental —un enunciado general que resulta exitoso al describir el mundo—. No es, por tanto, sorprendente el hecho de que Wittgenstein desarrolle un planteamiento de vaga inspiración humeana acerca de la inducción que trae consigo el rechazo a la necesidad natural en tanto que involucra *leyes* —dado que las leyes en cuestión no contienen ninguna necesidad natural.

Recordemos la proposición de la que anteriormente dije que equivalía a la versión de Wittgenstein del Tenedor de Hume:

> 6.3. La indagación sobre la lógica significa la indagación sobre *toda regularidad* . Y fuera de la lógica todo es accidental.

Entre las oraciones significativas hay, por un lado, oraciones de la lógica, de las cuales Wittgenstein afirma lo siguiente:

> 6.1. Las proposiciones de la lógica son tautologías.

Y, por otro lado, están las oraciones empíricas, oraciones que describen el mundo. Pero ¿dónde encajan aquí cosas tales como las leyes de orden superior? En la concepción de Wittgenstein no parece que sean tautologías ni enunciados empíricos. ¿Les asigna él entonces, al fin y al cabo, un estatuto intermedio, semejante al de los juicios sintéticos *a priori* de Kant?

Ciertamente, las describe de una manera conscientemente influida por Kant:

> 6.34. Todas las proposiciones tales como el principio de razón suficiente, la ley de continuidad en la naturaleza, el principio de economía en la naturaleza, etc., etc., son sagaces vislumbres *a priori* sobre la posible forma de modelar las proposiciones de la ciencia.

Esta idea de «un sagaz vislumbre *a priori*» no es otra cosa que lo que necesitamos para comprender las verdades sintéticas *a priori* —verdades que son *a priori* y que, sin embargo, tienen que ver de alguna manera con el mundo real—. Pero esta descripción kantiana parece ser socavada por lo que Wittgenstein dice en otro lugar acerca de las leyes de orden superior. He aquí lo que dice en 6.342: «Del mismo modo, no enuncia nada sobre el mundo el que se lo pueda describir por medio de la mecánica newtoniana».

Y recordemos lo que dice acerca de la ley de la causalidad:

> 6.36. Si hubiese una ley de la causalidad podría rezar así: «Hay leyes naturales».
> Pero, por cierto, esto no puede decirse: se muestra.

«Mostrar» emerge aquí como la reinterpretación de Wittgenstein de la «intuición *a priori*» kantiana, pero es probable que sea algo más que una reinterpretación: es una deflación. Se supone que la intuición *a priori* de Kant nos proporciona un medio de acceder a algo que, hablando en sentido amplio, es adecuado para ser visto, pero que resulta estar, por así decirlo, en el lugar erróneo. Lo que «se muestra», sin embargo, parece ser la clase de cosa que es un error pretender decir. Al redescribir como cosas que pueden ser mostradas pero no dichas lo que Kant describió como intuiciones *a priori,* Wittgenstein insiste, en efecto, en que las llamadas intuiciones *a priori* no son intuiciones en absoluto.

Lo que aquí se manifiesta es que lo que Kant habría considerado sintético *a priori* no son contraejemplos a la versión wittgensteiniana del Tenedor de Hume: no son casos de «estar gobernados por leyes» que de alguna manera no pueda acomodar la lógica. Más bien no se trata de leyes en absoluto; de hecho, ni siquiera son significativas, ni tampoco constituyen siquiera oraciones. Son intentos de decir lo que no puede ser dicho. Así, quedan sólo las dos categorías de oraciones significativas: aquellas de las que trata la lógica (tautologías y contradicciones) y las oraciones empíricas acerca del mundo. Las cosas que parecen expresar verdades sintéticas *a priori* no son en realidad oraciones en absoluto.

7C. Ética

Wittgenstein da comienzo a su discusión ética con lo que se asemeja a una formulación deliberadamente controvertida de su punto de vista:

> 6.4. Todas las proposiciones tienen igual valor.

Esto sugiere que ningún estado del mundo es mejor o peor que cualquier otro. ¿Puede ser esto lo que en realidad quiere decir Wittgenstein? El problema aquí es que, partiendo de la discusión acerca de las leyes de la naturaleza y en un contexto de consideraciones más generales acerca de la necesidad, estamos esperando que Wittgenstein haga algún pronunciamiento *meta* -ético —algún pronunciamiento acerca del estatuto de la ética y de los enunciados éticos—. Pero 6.4 parece ser una aserción *normativa:* no habla *acerca* del valor, sino que hace un enunciado acerca del valor (un enunciado bastante extraño). De hecho, parece como si esas observaciones (fundamentalmente 6.4 y ss.) expresaran tanto un punto de vista *meta* -ético (acerca del estatuto de la ética como tal) como una concepción ética particular de la vida que se entrelazan de una manera complicada. 6.41, que es claramente un comentario a 6.4, es inequívocamente *meta* -ética: «El sentido del mundo [en cierta manera: el sentido de la vida] tiene que residir fuera de él».

Wittgenstein proclama que no hay valor alguno en el mundo. Más bien: «Tiene que residir fuera de él».

6.41 también parece contener un argumento a favor de esa idea que podemos sintetizar como sigue:

> (V1) El valor no es accidental.
> (V2) Todo en el mundo es accidental; por tanto:
> (V3) El valor no reside en el mundo.

(V2) debería resultarnos familiar: expresa el rechazo humeano a la necesidad natural (ver, por ejemplo, 6.37). La premisa que más claramente puede resultar chocante es (V1): ¿por qué debería ser el valor no accidental?

Lo que Wittgenstein sostiene aquí parece ser esto: cualquier cosa que sea buena (o mala) es *esencialmente* buena (o mala). Es decir, si es realmente buena, no hay otra posibilidad más que la de que haya sido buena; algo que no fuera bueno sería una cosa diferente. A la vista de ello, esto parece claramente falso. Supongamos que haces algo que termina ayudando a

alguien. Supongamos que, mientras paseas, le das distraídamente un puntapié a una piedra y la lanzas fuera del camino —por ninguna razón en concreto, sino como parte de un juego—. Y supongamos que te adelanta un niño en bicicleta que recorre el camino a toda velocidad y sin problema alguno —aunque habría tenido una dolorosa caída si la piedra hubiera seguido en el camino—. Podemos decir:

> (1) Fue algo bueno el que le dieras un puntapié a la piedra y la lanzaras fuera del camino.

Ahora bien, es natural pensar que la patada habría sido la misma, aunque no hubiera tenido el feliz efecto que tuvo; la misma patada habría podido no ser buena: habría podido incluso hacer daño. ¿Cómo aborda Wittgenstein esto? Tiene que pensar que (1) puede ser analizada como una conjunción uno de cuyos miembros es valorativo, mientras que el otro no lo es. Puede asemejarse a lo siguiente:

> (1a) Que le dieras un puntapié a la piedra y la lanzaras fuera del camino tuvo el efecto *e*, y el efecto *e* es bueno.

La idea sería que en (1a) alcanzamos algo (el efecto *e)* que es, de hecho, bueno no accidentalmente. Si podemos hacer un análisis como éste para todos los casos y podemos afirmar que el análisis muestra dónde se localiza el valor en realidad, entonces parece como si pudiéramos aseverar que cualquier cosa que sea portadora de valor lo será de manera no accidental.

Wittgenstein toma posición aquí con respecto a la ética *normativa* en vez de sólo con respecto a la *meta* -ética. Parece que había manifestado ya su oposición a las formas habituales de consecuencialismo, las cuales son teorías (el utilitarismo es el ejemplo más obvio) del valor de los actos. Se trata de teorías que suponen que los actos no tienen valor intrínseco y afirman que el valor que se les puede atribuir está determinado por sus consecuencias (básicamente: el fin siempre justifica los medios). Pero que un acto particular tenga las consecuencias que tiene es una cuestión contingente (ciertamente contingente en el marco de cualquier concepción que, como la de la Wittgenstein, niegue la existencia real de la necesidad natural). Así pues, ha de ser contingente que un acto particular tenga el valor que tiene. Dado que esto es exactamente lo que Wittgenstein niega al aceptar (V1), resulta patente que debe rechazar las formas habituales de consecuencialismo. Y eso es exactamente lo que hace en 6.422: «Es claro, sin embargo, que la ética no tiene nada que ver con castigos y recompensas

en el sentido habitual. Por ello, la pregunta por las *consecuencias* de una acción tiene que carecer de importancia».

Nótese que las cursivas muestran aquí que Wittgenstein está rechazando la idea de que el valor de una acción reside en sus consecuencias, pero no la idea de que las acciones tengan valor. Pero si una acción tiene valor y ese valor no reside en sus consecuencias, parece evidente que debe residir en la intención o en la voluntad con la que es realizada. Pero en este momento parece como si Wittgenstein tuviera otra razón, más o menos independiente, para aseverar (V2): que el valor no reside en el mundo. Pues insiste:

> 6.423. No se puede hablar de la voluntad como sujeto de lo ético.
> Y la voluntad como fenómeno interesa sólo a la psicología.

Este contraste entre «la voluntad como sujeto de lo ético» y la «voluntad como fenómeno» tiene reminiscencias de un contraste similar con el que ya nos encontramos en la discusión acerca del solipsismo en el capítulo anterior:

> El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte— del mundo (5.641).

Es natural entonces pensar que el yo que tiene voliciones —el sujeto que constituye el objeto de nuestro interés en la ética— es el sujeto metafísico, que no pertenece al mundo.

Si el yo que tiene voliciones no pertenece al mundo, entonces nada que haga el yo puede afectar al mundo. Esto es algo que Wittgenstein ha dicho ya al explicar nuestra manera de entender la inexorabilidad de las leyes de la naturaleza:

> 6.373. El mundo es independiente de mi voluntad.
> 6.374. Aunque todo lo que deseamos sucediese, sólo lo haría, por así decirlo, por concesión graciosa del destino, pues no hay conexión lógica alguna entre la voluntad y el mundo que lo garantice y, a su vez, la supuesta conexión física misma no es algo que podamos querer.

Y vuelve sobre la misma cuestión en su discusión ética:

> Si la buena o mala voluntad cambian el mundo, sólo pueden cambiar los límites de mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse por medio del lenguaje (6.43).

Esta afirmación resulta desconcertante si entendemos aquí los «límites del mundo» en el mismo sentido que es habitual en el *Tractatus:* como los límites de lo que es posible. Es difícil ver qué sentido podría tener la

afirmación de que la buena o la mala voluntad cambian lo que es posible en el sentido de hacer posible lo que previamente era imposible o imposible lo que previamente era posible. Si la buena o la mala voluntad pudieran cambiar lo que es posible, el único cambio que cabría admitir afectaría, hablando de manera un tanto brusca, a la manera en la que *sentimos* lo que es posible.

Esto está naturalmente conectado con lo que Wittgenstein interpreta como la aplicación apropiada en ética de las nociones de recompensa y castigo:

> Ciertamente, tiene que haber algún género de castigo y recompensa éticos, pero éstos tienen que residir en la propia acción.
>
> (Y es claro también que la recompensa tiene que ser algo agradable y el castigo algo desagradable) (6.422).

Parece como si la buena voluntad fuera a hacer aceptable el mundo, que uno no puede cambiar; y la mala voluntad fuera a hacerlo inaceptable. Wittgenstein afirma a continuación:

> El mundo del que es feliz es diferente del de aquel que es infeliz (6.43).

Podemos leer esto de dos maneras compatibles con la aceptación de que el sujeto no puede cambiar el mundo. Ambas implican entender la diferencia entre el mundo de quien es feliz y el mundo de quien es infeliz como una cuestión relativa a cómo le *parece* el mismo mundo a la persona. En la primera interpretación, exactamente las mismas posibilidades resultan evidentes tanto para la persona feliz como para la infeliz: la diferencia reside en la aceptación de esas posibilidades como las únicas. En la segunda, la persona feliz es consciente de un espectro de posibilidades diferente de aquel del que es consciente la persona infeliz. (A uno le gustaría que la persona feliz fuera consciente de *más* posibilidades que la persona infeliz, pues, de lo contrario, la felicidad parecería depender de una suerte de espejismo, cosa que parece claramente ajena al espíritu del *Tractatus).* No es fácil decantarse por una de estas dos interpretaciones, aunque mis preferencias se inclinan por la primera: se muestra más cercana a la forma de reconciliación con el propio destino que Wittgenstein parece haber logrado en la primera línea del frente de batalla.

Por más que eso pueda ser así, resulta patente que la concepción wittgensteiniana de la ética implica algún tipo de exclusión del sujeto ético del mundo. Y esto proporciona lo que parece una fuente independiente de

(V3) —la aseveración de que el valor no reside en el mundo—. Es asimismo lo que lleva a Wittgenstein a decir:

> La ética es trascendental (6.421).

Añade luego un llamativo paréntesis relativo a esta última afirmación, como tratando de explicarla: «(Ética y estética son uno y lo mismo)».

Para entender esto necesitamos mirar a aquellas secciones de los *Diarios* en las que algunas de estas ideas son esbozadas por primera vez. Estos cuatro fragmentos en particular son útiles:

> La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis;* y la vida buena es el mundo visto *sub specie aeternitatis* . Ésta es la conexión entre el arte y la ética *(D,* 83).

> (El pensamiento se impone sobre uno mismo): la cosa vista *sub specie aeternitatis* es la cosa vista junto con la totalidad del espacio lógico *(D,* 83).

> Estéticamente, el milagro es que el mundo exista. Que haya lo que hay *(D,* 86).

> ¿Es la esencia de la manera artística de mirar a las cosas que mire a las cosas con una mirada feliz? *(D,* 86).

Estos fragmentos de los *Diarios* se sitúan naturalmente al lado de lo que ya hemos encontrado en el *Tractatus* —y también esto—:

> 6.45. La visión del mundo *sub specie aeternitatis* consiste en verlo como un todo, un todo limitado.
>
> El sentir del mundo como un todo limitado es lo místico.

(«Visión» [*view*] es mejor aquí que «contemplación» [*contemplation*] como traducción de *Anschauung:* se trata de una *actitud* más que de una actividad).

Lo que todas esas afirmaciones sugieren es una ética normativa particular, la cual podemos explicar de una manera un tanto apresurada como sigue: hay un único imperativo ético, que consiste en ver el mundo de una cierta manera. Ésa es la manera de ver el mundo del artista: «con una mirada feliz», una actitud que encuentra milagroso que el mundo exista. Ver el mundo de esa manera es verlo *sub specie aeternitatis* —desde el punto de vista de la eternidad—, desde el exterior y con desinterés. Lo que vemos cuando miramos el mundo de esa manera es cada cosa «junto con la totalidad del espacio lógico»: con la conciencia de lo que es posible, de cómo puede combinarse cada cosa con las demás. Esta manera de ver el

mundo —la manera artística de ver el mundo— puede ser también descrita como misticismo:

> 6.44. Lo místico no consiste en *cómo* es el mundo, sino en *que* sea.

Lo que produce deleite en el artista no es que las cosas estén combinadas de una manera y no de otra, sino simplemente que haya hechos —que haya las posibilidades que hay.

Una interpretación al menos semejante a esta de la ética del *Tractatus* parece inevitable una vez que hemos situado estas consideraciones en el marco de los pasajes de los *Diarios* que les han dado origen. Con independencia de cuáles sean los méritos de la actitud aquí prescrita, se diría que es excesivo —incluso disparatado— pensar que esto constituye una síntesis de toda la ética. Sin embargo, no iría desencaminado quien viera en esta extraña ética un efecto de la estancia de Wittgenstein en el frente de batalla durante la Primera Guerra Mundial. Fue allí donde el tratado lógico que Wittgenstein estaba escribiendo se amplió hasta el punto de abarcar el problema del sentido de la vida. No sería sorprendente que esa experiencia le hubiera trastornado ligeramente el juicio. Ciertamente, Russell comentó los cambios que había notado en Wittgenstein al verlo por primera vez después de la guerra: «Había percibido en su libro un toque de misticismo, pero me quedé asombrado cuando comprobé que se había convertido en un verdadero místico. Leía a gente como Kierkegaard y Angelus Silesius, y estaba planteándose seriamente meterse a monje» (Monk, 1997, 568).

Y hay una conexión con Schopenhauer, a quien Wittgenstein había leído desde su juventud. He aquí un pasaje que adquiere una honda resonancia a la luz del hecho de que las experiencias de Wittgenstein en el frente modificaron crucialmente su carácter:

> Desde la primera aparición de su conciencia, el hombre se encuentra a sí mismo como un ser volitivo, y su conocimiento, como norma, permanece en constante relación con su voluntad [...] Es siempre una excepción cuando esa vida sufre una interrupción merced al hecho de que bien la demanda estética de contemplación o la demanda ética de renuncia proceden a partir de un conocimiento independiente del servicio a la voluntad y dirigido a la naturaleza del mundo en general [231] .

Por último, echemos de nuevo un vistazo a la proposición inicial de la discusión sobre ética.

> 6.4. Todas las proposiciones tienen igual valor.

Dije antes que esto parece implicar que ningún estado de cosas es mejor o peor que cualquier otro, lo que parece constituir una proposición axiológica más que *meta* -ética. Diría ahora que es esto precisamente lo que Wittgenstein quiere decir. Las cosas que tienen valor real no son hechos, no son nada en el mundo. Lo que tiene valor real es sólo un cierto tipo de actitud combinada con la acción de adoptar esa actitud, y lo que esa actitud encuentra al mirar al mundo. Lo que es verdaderamente bueno —aquello en lo que se deleita el ojo del artista— no parece ser que los hechos sean de algún modo particular, sino simplemente que sean de alguna manera [232] .

7D. METAFÍSICA Y FILOSOFÍA

En 6.5 y siguientes, Wittgenstein pasa de la ética a la filosofía en general —la filosofía concebida en el sentido más amplio posible—. La clave de este planteamiento se manifiesta en esta aserción:

> 6.52. Sentimos que, aun cuando *todas las posibles* preguntas científicas hayan obtenido una respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado. Desde luego, entonces ya no queda pregunta alguna; y eso es precisamente la respuesta.

En primer lugar, debemos tener en cuenta la concepción de la filosofía que está aquí implicada: se relaciona con cuestiones (si es que las hay) que permanecen inalteradas por cualquier avance científico. Se antojan más cruciales que cualquier cosa que la ciencia pueda decirnos. En la mente del profano —la mente de aquellos que no son filósofos profesionales— estas cuestiones parecen afectar al sentido de la vida (al margen de lo que esa expresión signifique con exactitud). 6.52 muestra en estos términos la consideración de Wittgenstein acerca de las cuestiones filosóficas: tienen que ver con «los problemas de la vida». Parece que, en algún sentido, Wittgenstein entiende los problemas de la filosofía como si abordaran una amenaza al sentido de la vida. Y ofrece aquí cierto sosiego, sosiego que la gente, sin embargo, puede encontrar difícil de aceptar: resulta que no hay amenaza en absoluto. No hay ningún problema genuino que permanezca inalterado una vez que todas las posibles preguntas científicas hayan obtenido una respuesta; no hay ningún problema real en relación al sentido de la vida. En otras palabras:

> La solución del problema de la vida se trasluce en la desaparición de este problema (6.521).

Es en este contexto en el que Wittgenstein se refiere explícitamente al escepticismo por primera (y única) vez en el libro (aunque hemos visto que el argumento del solipsismo de 5.62 era difícil de entender salvo como respuesta a una forma de escepticismo):

> 6.51. El escepticismo *no* es irrefutable, sino un sinsentido obvio [*unsinnig:* sinsentido], pues quiere plantear dudas allí donde no se puede preguntar.
>
> Pues una duda sólo puede existir allí donde existe una pregunta; una pregunta sólo donde existe una respuesta y esta última sólo donde *puede decirse* algo.

¿Por qué Wittgenstein somete aquí a consideración el escepticismo? ¿Cuál es el vínculo entre el escepticismo y «los problemas de la vida»? Podemos exponer las conexiones postulando un escenario familiar en las discusiones acerca del utilitarismo. Ciertas versiones clásicas del utilitarismo afirman que lo importante es, en último término, la maximización del placer y la minimización del dolor. Esto sugiere que una vida ideal se lograría si todo el mundo estuviera conectado a una «máquina del placer» que asegurara que sus vidas transcurrieran con el máximo de placer y el mínimo de dolor. Por supuesto, el placer es siempre placer *por* algo, de tal manera que sólo podemos sentir placer si pensamos que ciertas cosas agradables están ocurriendo. Así, la máquina del placer tendría que producir en nosotros algún tipo de ilusión. Pasaríamos nuestras vidas inmersos en una (aparentemente) feliz alucinación.

¿Qué hay de erróneo aquí? Bueno, parece que en esas circunstancias, la vida de todo el mundo sería una simulación vacía: nuestro placer no estaría adecuadamente fundamentado, dependería de una mentira, sería, en cierto sentido, patético, vacío y fútil. Si hubiera una vida sin significado, sería ésa. Es ésta la amenaza de carencia de significado que despierta el escepticismo. El escepticismo nos invita a preguntarnos si verdaderamente hay algo ahí: si nuestros pensamientos se relacionan con algún tipo de realidad, si algo de lo que pensamos significa algo en realidad. Y es justo esta amenaza de la completa vacuidad de nuestros pensamientos la que Wittgenstein piensa que puede exorcizar. Podemos volver aquí al tipo de pensamiento que, según yo sugerí tentativamente, subyace al argumento de Wittgenstein acerca del solipsismo (en la sección 6E del capítulo sexto). No puedo dudar de que mi lenguaje está sintácticamente bien formado. Pero si mi lenguaje está sintácticamente bien formado, entonces, de acuerdo con la concepción del

lenguaje propuesta en el *Tractatus*, las combinaciones posibles de sus símbolos deben estar coordinadas con posibilidades genuinas. Y para que éstas sean posibilidades genuinas —en vez de posibilidades meramente imaginadas—, tiene que haber un mundo real para cuyos constituyentes toda posibilidad genuina sea un modo posible de combinarse. Y eso no sólo requiere un mundo real, sino objetos reales cuya forma sea el espectro de posibilidades de combinación que constituye la totalidad de la posibilidad genuina. (Esto recuerda obviamente el argumento de la sustancia de 2.021-2.023, discutido en la sección 1D del capítulo primero).

Ésta es, por así decirlo, la respuesta directa al escepticismo que nos sugiere que demos la concepción del lenguaje de Wittgenstein. Sin embargo, tal como vimos en el caso del solipsismo, Wittgenstein no da por su parte esa respuesta. En la discusión del solipsismo escribió:

> Por tanto, en lógica no podemos decir: en el mundo hay esto y eso, pero no aquello.
>
> Esto presupondría, aparentemente, que excluíamos ciertas posibilidades y esto no puede ser el caso, dado que exigiría que la lógica traspasase los límites del mundo; esto es: que pudiera también contemplar esos límites desde el otro lado (5.61).

Y parece que aquí, en 6.51, se repite la misma idea. Pues para concebir el escepticismo, tendríamos que concebir la posibilidad de que nuestro lenguaje no esté sintácticamente bien formado. Y esto requeriría que formuláramos como una genuina posibilidad algo que no podemos aceptar que sea, de hecho, posible. Pero la concepción del lenguaje del *Tractatus* lo impide: esa concepción requiere una coincidencia entre lo que es concebible (susceptible de ser formulado o figurado) y lo que es posible.

Resulta, de hecho, que lo mismo que aquí se aplica al escepticismo puede aplicarse a toda la filosofía. Esta lección general se extrae de uno de los fragmentos más famosos del *Tractatus:*

> 6.53. El método correcto en filosofía consistiría propiamente en esto: no decir nada más que lo que se puede decir, esto es: proposiciones de la ciencia natural —algo, por tanto, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y entonces, siempre que alguien quisiese decir algo metafísico, demostrarle que no había dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones. Este método no sería satisfactorio para la otra persona —no tendría la sensación de que le estábamos enseñando filosofía—, pero *tal método* sería el único estrictamente correcto.

¿Qué entiende Wittgenstein aquí por «filosofía»? Aparentemente, Wittgenstein entiende lo mismo por «filosofía» que por «metafísica», dado que decir algo metafísico parece ser aquí lo mismo que decir algo

filosófico. Y lo que entiende por «filosofía» y «metafísica» parece incluir el *Tractatus* mismo, dado que en la siguiente proposición escribe:

> Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos [*unsinnig:* sinsentido], cuando mediante ellas —a hombros de ellas— ha logrado auparse por encima de ellas (6.54).

La interpretación natural es que, para Wittgenstein, la filosofía (o la metafísica) incluye precisamente lo que se ha considerado tradicionalmente que incluye, lo que Kant, por ejemplo, consideró que incluye. Tiene que ver con las posibilidades del mundo: se ocupa de cómo debe ser el mundo, de cómo pudo ser, de cómo no puede ser [233] . Su región es el campo de aquellas verdades que Kant llamó sintéticas *a priori* .

¿Qué nos garantiza que cualquier intento de decir algo filosófico terminará como sinsentido? La conclusión puede parecer que está sobredeterminada: al menos parece como si se pudiera llegar a ella siguiendo rutas más o menos directas. Pero la idea fundamental es la que se expresa en el argumento acerca de la inefabilidad del solipsismo:

> Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; por consiguiente, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar (5.61).

La concepción de las oraciones como modelos —de hecho, de toda representación como modelo— hace imposible representar una imposibilidad: dado que las posibilidades de combinación de símbolos son las mismas que las posibilidades de combinación de objetos, ninguna combinación de símbolos puede representar una combinación imposible de objetos. Éste es el primero de los tres principios con los que Wittgenstein se compromete y que vimos en el capítulo anterior:

> (EP) Es posible enunciar que *p* sólo si *p* es posible.
> (EPN) Es posible enunciar que *p* sólo si es posible enunciar que no *p* .
> (EPP) Es posible enunciar que es posible que *p* sólo si es posible enunciar que *p* .

Una pequeña reflexión muestra que, con estos principios vigentes, es imposible enunciar que algo es imposible, que algo es posible o que algo es necesario. (Los argumentos recibieron una elaboración más amplia en la sección 6B del capítulo sexto). Dado que la filosofía (o a la metafísica) se ocupa, de acuerdo con la interpretación natural que he sugerido, precisamente de determinar qué es necesario, posible o imposible en el

mundo, esos tres principios implican que nada filosófico (o metafísico) puede ser enunciado.

Establecido el supuesto fundamental de la teoría del lenguaje del *Tractatus* —que las oraciones y la realidad tienen la misma forma—, un razonamiento similar se aplica a las restantes afirmaciones formales del *Tractatus* . El problema afecta a la filosofía del lenguaje y a la lógica tanto como a los intentos de decir algo acerca de cómo debe ser el mundo. Esto es debido a que, establecida la teoría del lenguaje, la filosofía del lenguaje y la lógica tratarán acerca de lo que es posible (por ejemplo, acerca de qué símbolos o combinaciones de símbolos son posibles).

Este problema de decir algo modal está relacionado con lo que Wittgenstein dice acerca de la *forma*, dado que la forma se explica en términos de posibilidad. Es, de hecho, la explicación no metafórica de la siguiente aserción acerca de la figura y su forma:

> 2.172. La figura no puede figurar, sin embargo, su forma de figuración, la exhibe.

Y Wittgenstein vincula luego esta dificultad con todo un espectro de términos filosóficos. 2.172 trata acerca de las figuras o modelos en general. Wittgenstein, por supuesto, está interesado en particular por las oraciones. La aplicación de 2.172 al caso particular de las oraciones se halla en este fragmento:

> Las proposiciones pueden representar toda la realidad, pero no pueden representar lo que tienen en común con la realidad para poder representarla: la forma lógica (4.12).

La segunda proposición que se ofrece como comentario de ésta empieza como sigue:

> En cierto sentido podemos hablar de propiedades formales de los objetos y de los estados de cosas o, respectivamente, de propiedades estructurales de los hechos y, en el mismo sentido, de relaciones formales y relaciones estructurales (4.122).

Y sobre esta base se introduce la noción de *concepto* formal en 4.126. Debe seguirse entonces que nada puede ser representado, que nada puede ser *dicho*, usando un concepto formal, dado que cualquier intento de usar un concepto formal para decir algo será un intento de hablar acerca de lo que es posible. Y ésta es, de hecho, exactamente la conclusión que Wittgenstein extrae de varios intentos de ese tipo en 4.1272 y 4.1274.

Parece entonces que la razón fundamental por la que, de acuerdo con el *Tractatus*, no puede decirse nada filosófico, es que la filosofía trata de hacer

aserciones modales (aserciones acerca de lo que es necesario o posible), mientras que, dadas (EP), (EPN) y (EPP), no puede hacerse ninguna aserción modal con significado. Pero, en ese caso, el problema afecta incluso a 6.54. Pues Wittgenstein no hace ahí una mera conjetura ni anota una observación empírica, sino que nos dice cuál *sería* el método correcto en filosofía; nos pide que nos limitemos a lo que *puede* ser dicho; asume que es inevitable, susceptible de demostración, que cualquiera que trate de decir algo metafísico no estará dando significado a ciertos signos de las oraciones que emite. 6.54 es una proposición asimismo modal: nos dice lo que tiene que hacerse y lo que no puede hacerse; es una proposición filosófica o metafísica.

La concepción filosófica del *Tractatus* alienta bajo la proposición (filosófica) 6.54, que afirma que no se puede decir nada filosófico, y está también implicada en la forma particular que toma esa proposición. Nótese que Wittgenstein no dice meramente que todo intento de decir algo filosófico conduzca a un sinsentido; dice, en concreto, que todo aquel que trate de decir algo filosófico no habrá «dado significado a ciertos signos de sus proposiciones». Esto quiere decir que lo que se ofrece como un enunciado filosófico no tendrá significado en lo que Carnap llama el «sentido estricto» de la palabra, es decir: se trata de un completo sinsentido. Pero quiere decir más que eso: Carnap pensaba que había dos tipos diferentes de ausencia de significado [*meaninglessness*], incluso en el «sentido estricto» de la palabra. Además de las «oraciones» sin significado —a las que llama «pseudoenunciados»— que «contienen una palabra sin significado», Carnap pensaba que había otros «pseudoenunciados», que «consisten en palabras que tienen significado, pero que están colocadas de tal manera que, en todo caso, no dan lugar a ningún significado» [234] .

Pero esto, por supuesto, es algo que Wittgenstein tiene que rechazar, tal como vimos en el capítulo cuarto al discutir 5.4733 (ver la sección 4C). Tiene que rechazarlo, por cuanto que es incompatible con la concepción del lenguaje que se presenta en el *Tractatus* . Wittgenstein insiste en el *Tractatus* en que los elementos de una representación pueden estar combinados exactamente de los mismos modos que los objetos de la realidad con los que se correlacionan. Éste es el supuesto de la comunidad de forma que constituye el núcleo de su concepción del lenguaje. Una oración —o pseudo-oración— que conste de palabras con significado «colocadas de tal manera que no dan lugar a significado alguno» sería una

oración que representara cosas (los correlatos de esas palabras) como dispuestas de formas en las que no pueden estar dispuestas. Es decir, tendríamos una disposición posible de palabras a la que no correspondiera ninguna disposición posible de objetos. Y es esto exactamente lo que rechaza la teoría del lenguaje del *Tractatus* .

Parece entonces que nos vemos forzados a admitir que la afirmación de Wittgenstein de que todo intento de decir algo filosófico conduce a un sinsentido se fundamenta en la particular filosofía que adopta en el *Tractatus* . Esto parece someter la obra a una tensión paradójica. Si las afirmaciones filosóficas del *Tractatus* son verdaderas, éste —y aquéllas— son sinsentidos. Y es *sólo* si las proposiciones filosóficas del *Tractatus* son verdaderas que éste —y aquéllas— son sinsentidos a la manera particular en la que Wittgenstein afirma que lo son. De esta paradoja nos ocuparemos en la siguiente sección.

Es importante comparar esta aparentemente tensa y paradójica conclusión con las afirmaciones que Wittgenstein había hecho anteriormente en la obra, a partir de 4.1 (observaciones que no recibieron un tratamiento detallado en la capítulo cuarto). La siguiente sección es a ese respecto especialmente significativa:

> 4.112. El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.
> La filosofía no es una teoría, sino una actividad.
> Una obra filosófica consta esencialmente de elucidaciones.
> El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas» sino la clarificación de las proposiciones.
> La filosofía debe clarificar y delimitar de manera nítida los pensamientos que, de otro modo, se presentan, por así decirlo, turbios y envueltos en brumas.

Lo que aquí se propone les ha parecido a muchos semejante en espíritu a la filosofía tal como Wittgenstein la practica en su obra posterior. Pero con independencia de lo que digamos acerca de su obra posterior, debemos tener claro que este pasaje del *Tractatus* no es, por su parte, filosóficamente inocuo. Las siguientes proposiciones, de no menor importancia, están indisolublemente unidas a la teoría general del *Tractatus:*

> 4.113. La filosofía establece límites a la controvertida región de la ciencia natural.
> 4.114. Debe establecer límites a lo pensable y, con ello, a lo impensable.
> 4.115. Dará a entender lo indecible al representar claramente lo decible.
> 4.116. Todo lo que, en suma, puede pensarse, puede pensarse claramente. Todo lo que puede formularse en palabras, puede formularse claramente.

Esta noción de «límite» es exactamente la que entra en juego, por ejemplo, en la discusión del solipsismo, en la que se dice que éste no se puede enunciar. Aun así 4.112 aboga por la sustitución de la idea de la filosofía como teoría por la idea de la filosofía como actividad, y declara que la filosofía no pretende dar lugar a «proposiciones filosóficas» —en todo caso, 4.112 parece ser una secuencia de proposiciones filosóficas, y la actividad que aquí se propone parece ser una actividad realizada por una razón, y se diría que esa razón tiene el aspecto de estar vinculada con algo susceptible de ser enunciado en una proposición filosófica—. 4.112 debe ser tomada en consideración junto con las secciones del *Tractatus* que más paradójicas resultan.

Sin embargo, antes de encarar el problema del carácter aparentemente paradójico del libro, resulta conveniente hacer una pequeña recapitulación de sus principales logros filosóficos. En el Prefacio, Wittgenstein escribe:

> En cambio, me parece que la *verdad* de los pensamientos de los que se da cuenta aquí es intocable y definitiva. Soy por ello de la opinión de que, en lo esencial, he resuelto los problemas de modo indiscutible (105).

Éstos son los que más arriba se describían como «problemas de la filosofía». Cuando Wittgenstein afirma que «finalmente» se han resuelto, pretende dar por concluida una antigua tradición. ¿Cuáles son los antiguos problemas que Wittgenstein, si nos tomamos en serio sus propias palabras, ha resuelto aquí? Si nos tomamos en serio sus propias palabras, ha resuelto los problemas del solipsismo, el idealismo y el realismo: el solipsismo es, en un sentido, correcto, pero no puede decirse. Ha resuelto los problemas que motivaron a Kant a introducir la categoría de las verdades sintéticas *a priori:* lo que tales verdades tratarían de decir no puede, de hecho, decirse. Ha resuelto el problema de la ética y del estatuto de la ética: propone un punto de vista ético y estético particular a la vez que insiste en que nada ético puede decirse. Ha socavado el escepticismo mostrando que trata de plantear cuestiones que no pueden plantearse por cuanto que las respuestas no pueden enunciarse. Ha socavado todos los intentos de decir algo acerca del sentido de la vida: tal cosa no puede decirse. Y, por supuesto, considera que ha explicado la relación entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo, y que ha aclarado el estatuto de la lógica y de la modalidad; aun así, sin embargo, nada de esto puede estrictamente decirse. El *Tractatus* es una obra breve, y los problemas que aborda son de una amplitud y una variedad

impresionantes. En todos los casos, la solución es la misma: se trasluce en la desaparición del problema (véase 6.521).

Aún queda un puzle por resolver en 6.5 y siguientes —la reaparición allí del misticismo en la discusión acerca de la filosofía—:

> 6.522. Existe en efecto lo inexpresable. Tal cosa *resulta ella misma manifiesta;* es lo místico.

He aquí el puzle: ¿está el misticismo en el mismo barco que la filosofía?, ¿también es un sinsentido? Se ha supuesto con frecuencia que sí, que el rechazo de la filosofía implica el rechazo del misticismo [235] . Pero nuestra consideración de la ética en la última sección sugiere que eso es un error. Parece haber pocas dudas de que Wittgenstein está aquí *recomendando* la adopción de una actitud mística, la actitud que describe en los *Diarios* como estética o artística [236] . Y, de hecho, la redacción de 6.522 tiene más sentido si suponemos que el misticismo se distingue aquí de la filosofía. La dificultad con la filosofía es que trata de decir lo que no puede decirse. Pero no es eso lo que hace el misticismo, sino que su atención se dirige a *que* el mundo es (6.44), a que hay algo en absoluto, no a *cómo* es el mundo (que es lo que puede decirse). No trata de *decir* nada, sino que es una visión *(Anschauung*, 6.45) del mundo, una manera de *sentir (Gefuhl*, 6.45) el mundo. La secuencia de pensamiento a partir de 6.5 puede ser expuesta de esta manera. La filosofía trata de plantear preguntas que no son realmente preguntas (6.5). El escepticismo (una suerte de pánico ante la ausencia de respuestas) trata de plantear una cuestión que no puede ser planteada (6.51). La filosofía trata de responder a las preguntas que quedan una vez que la ciencia se ha consolidado; pero no hay tales preguntas, de ahí que no haya lugar para la filosofía (6.52). Pero eso no quiere decir que, por así decirlo, no haya nada ahí («Existe *en efecto* lo inexpresable», 6.522; cursivas del autor), pero, sea eso lo que sea, no puede decirse: *«resulta manifiesto»* (6.522). Visto así, se diría que el misticismo es la actitud que debe ser adoptada *en el lugar* de la filosofía una vez que hemos visto que la filosofía, con su pretensión de decir cosas que no pueden decirse, no es posible [237] .

7E. La paradoja del «Tractatus»

Una de las dificultades principales para entender el *Tractatus* se manifiesta en la siguiente proposición:

> Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos [*unsinnig:* sinsentido], cuando mediante ellas —a hombros de ellas— ha logrado auparse por encima de ellas (6.54).

Necesitamos, en primer lugar, tener clara la naturaleza de la paradoja aquí contenida. Parece que si el *Tractatus* (al menos en su mayor parte) es verdadero, entonces es un sinsentido. Pero si es un sinsentido, no puede ser verdadero. Así, si (al menos en lo fundamental), el *Tractatus* es verdadero, no puede ser verdadero. A la inversa, parece que (al menos en lo fundamental) es sólo sinsentido en el modo en que afirma (o parece afirmar) que lo es si es verdadero; es sólo la particular filosofía del lenguaje del *Tractatus* la que nos lleva a pensar que no ha dado «significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones» (6.53). Es decir, si no es verdadero en la manera en la que parece afirmar que no es verdadero, entonces es verdadero.

Éste es un serio problema, pero por sí solo no es obviamente un problema de *interpretación* . Conviene comparar a este respecto el *Tractatus* con la primera *Investigación* de Hume o con la «eliminación de la metafísica» de Carnap. Hume y Carnap representan posturas que resultan paradójicas de manera semejante a la del *Tractatus,* pero sus exposiciones poseen cierta inocencia: no parecen percatarse de la paradoja. Pero esa inocencia no se manifiesta en el *Tractatus:* 6.54 muestra claramente que Wittgenstein sabía que (al menos en lo fundamental) el *Tractatus* se refuta a sí mismo. Y ése es nuestro problema: si lo sabía, ¿qué creía estar haciendo al escribir la obra? Es difícil imaginar que pudiera haber pensado otra cosa que no fuera que estaba jugando a un juego absurdo, salvo que pensara que tenía alguna manera de evitar la paradoja a la que acabo de referirme. ¿Cómo podría haberlo hecho?

Pueden encontrarse en la literatura filosófica dos respuestas a esa cuestión [238] . La primera, que llamaré la *concepción de las verdades-inefables* [*Ineffable-Truths View*], es la más tradicional [239] . De acuerdo con ella, aunque Wittgenstein reconozca que el *enunciado* de algo filosófico es imposible, piensa en todo caso que hay *verdades* filosóficas y que esas verdades pueden de alguna manera ser comunicadas sin que por ello deban ser enunciadas. Se trataría de verdades inenunciables o inefables, dado que

cualquier intento de enunciarlas desembocaría en un sinsentido. La concepción de las verdades-inefables no implica como tal ningún punto de vista particular acerca del mecanismo mediante el cual esas verdades inefables pueden ser comunicadas, aunque sus críticos asocian con frecuencia dos ideas en particular a la concepción de las verdades-inefables.

Una es que Wittgenstein usa el contraste entre *decir* y *mostrar* de una manera simple para indicar cómo piensa que podemos darnos cuenta de lo inefable: las verdades empíricas ordinarias, desde este punto de vista, se *dicen*, mientras que las verdades inefables de la filosofía sólo pueden *mostrarse* . La otra idea atribuida con frecuencia a la concepción de las verdades-inefables acerca del mecanismo mediante el cual las verdades inefables pueden ser comunicadas es la siguiente: las verdades inefables son comunicadas mediante combinaciones de palabras que no tienen sentido, las cuales representan combinaciones imposibles de cosas. Captamos la verdad de las verdades inefables cuando vemos que las combinaciones representadas son en efecto imposibles [240] .

Debemos tener claro que ninguna de esas sugerencias es esencial para la concepción de las verdades-inefables. Es ciertamente patente que el contraste entre *decir* y *mostrar* es importante para Wittgenstein, que de hecho llega a insinuarle a Russell que constituye la clave de toda la obra:

> Temo ahora que en realidad no hayas captado mi principal consideración, de la cual el edificio completo de las proposiciones lógicas no es más que un corolario. El punto crucial es la teoría de lo que puede ser expresado mediante proposiciones —es decir, mediante el lenguaje— (y, lo que viene a ser lo mismo: lo que puede *pensarse)*, y de lo que no puede ser expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado. Considero que éste es el problema cardinal de la filosofía *(CL*, 124).

Pero esto no quiere decir que aquello que sólo puede mostrarse sea una suerte de *verdad* . En el *Tractatus,* Wittgenstein parece restringir el uso de la noción de *mostrar* a las cosas (por así llamarlas) que no son ordinariamente consideradas verdades en absoluto, como las relaciones lógicas entre oraciones y la forma del mundo. Hay sólo un caso inequívoco en el que lo que se dice que se muestra se toma también como una verdad —la famosa aserción acerca del solipsismo:

> Lo que el solipsismo *quiere decir* es totalmente correcto, sólo que no se puede *decir,* sino que se muestra (5.62).

Y esto forma parte de un argumento que, a mi juicio, resulta en no pocas ocasiones extravagante en el contexto del *Tractatus* (por ejemplo, al involucrar un género peculiar de consideración epistémica, si lo que se ha sugerido en la sección 6E del capítulo anterior es correcto). No hay duda de que aquellos que sostienen la concepción de las verdades- inefables piensan que *mostrar* desempeña *algún* tipo de función en la comunicación de las verdades inefables en las que consideran que Wittgenstein cree, pero no necesitan pensar que esas verdades inefables simplemente se *muestran* .

De nuevo, la concepción de las verdades-inefables no tiene por qué implicar que Wittgenstein sostenga el punto de vista acerca del sinsentido que claramente niega. Puede admitir que para Wittgenstein no haya tal cosa como un sinsentido que lo sea como consecuencia de una combinación ilegítima de palabras con significado; que para él el único tipo de sinsentido es aquel que se debe a que uno o más signos no tienen significado (5.4733). La concepción de las verdades-inefables no implica que las supuestas verdades inefables sean comunicadas por medio de combinaciones de palabras con significado que se usan para representar combinaciones imposibles de objetos. La concepción de las verdades-inefables puede sostener perfectamente que las oraciones aparentes del *Tractatus* son ellas mismas sinsentidos —puros sinsentidos— y por la misma razón por la que el *Tractatus* parece afirmar que lo son en 6.53.

Por todo ello resulta problemática la concepción de las verdades-inefables, por cuanto que parece que la idea misma de las verdades-inefables va en contra de buena parte de lo que Wittgenstein quiere decir acerca de la filosofía. Aquellos que piensan que Wittgenstein cree en las verdades inefables estarán inclinados a comparar lo que Wittgenstein hace en el *Tractatus* con cómo trata de resolver Frege su dificultad con el concepto *caballo,* cuestión de la que nos ocupamos en el capítulo segundo [241] . La dificultad consistía en que la siguiente oración no puede ser verdadera si se toma en su sentido literal:

(F) El concepto *caballo* no es un objeto.

Pues si la expresión «el concepto *caballo*» es significativa, funciona como un término singular y, por tanto, como una expresión que se refiere a un *objeto,* no a un concepto, dado que los conceptos, en el sentido de Frege, son esencialmente predicativos. Frege dice de esos casos:

> Por una cierta necesidad lingüística, mi expresión, tomada de modo totalmente literal, traiciona algunas veces el pensamiento, pues se nombra un objeto cuando se quiere aludir a un concepto. Soy completamente consciente de que, en tales casos, no puedo prescindir de la complicidad benevolente del lector que no escatima un pellizco de sal (Frege, 1892b, 138).

El contenido de este fragmento —que reclama suavemente la indulgencia del lector— me llama la atención por cuanto que se aparta totalmente de todo lo que pueda hallarse en Wittgenstein. Y me parece que esa diferencia de contenido se corresponde con una diferencia de concepción: allí donde Frege parece mirar los toros desde la barrera, Wittgenstein tiene claro que la filosofía simplemente no puede ser enunciada. Apelar a verdades inefables es eludir la cuestión, y Wittgenstein no está dispuesto a eso.

Asimismo, la concepción de la filosofía en Wittgenstein exige precisamente rechazar la idea de las verdades-inefables. El texto clave aquí es una proposición a la que ya nos referimos en la sección anterior [242] :

> Pues una duda sólo puede existir allí donde existe una pregunta; una pregunta sólo donde existe una respuesta y esta última sólo donde puede *decirse* algo (6.51).

Una verdad inefable sería una respuesta que no puede decirse. La existencia de esa respuesta supondría que, al fin y al cabo, hubiera una pregunta de la que fuera respuesta. Y si hubiera una pregunta cuya respuesta fuera una verdad inefable, entonces Wittgenstein no podría decir esto:

> La solución del problema de la vida se trasluce en la desaparición de este problema (6.521).

Dado este claro rechazo a la idea de las verdades-inefables, difícilmente podemos librar a Wittgenstein de la paradoja mediante la adopción de la concepción de las verdades-inefables.

La otra manera completamente distinta de evitar la paradoja procede de una tradición académica más reciente, una tradición descrita en ocasiones como la presentación de un «nuevo Wittgenstein» que ofrece algunas veces una lectura «resoluta» del texto [243] . Aquellos que ofrecen una interpretación de este tipo suelen estar interesados en establecer ciertas conexiones con la obra posterior de Wittgenstein, pero por lo que respecta a nuestros propósitos en este momento, podemos captar lo fundamental de su tratamiento de la paradoja diciendo que se adhieren a la *concepción del*

sinsentido-parcial [*Not-All-Nonsense View*]. Mientras que la concepción de las verdades-inefables trata de hacer que Wittgenstein evite la paradoja concediéndole un lugar de reposo, por así decirlo, *por encima del texto*, en una dimensión de verdades que no pueden ser enunciadas, la concepción del sinsentido-parcial busca esa morada en una parte del propio texto. La idea es que parte del texto —llamada a veces el «marco» [*frame*]— tiene (mantendría Wittgenstein) significado y es verdadera, y esa parte es un comentario al resto del texto, que es puro y simple sinsentido. Se dirá que la filosofía sustancial de la obra —la aparente metafísica, la teoría del lenguaje, el solipsismo, etc.— no son más que sinsentidos. Las únicas partes que tienen significado son aquellas que dicen justamente eso (quizá junto con algunas afirmaciones dispersas que podrían no ser ofensivas).

Hay dos problemas fundamentales a propósito de esta concepción. El primero es que la idea de que toda la filosofía es un sinsentido, o de que tiene que ser un sinsentido, es ella misma una idea filosófica —de hecho, metafísica—. Es una afirmación que es general *(toda* la filosofía) y modal *(tiene que* ser un sinsentido); es una idea que concierne a cómo tiene que ser el mundo. Ésta no es sólo una afirmación sobre un académico particular que pueda sentirse inclinado a rechazar la filosofía, sino que está relacionada con 6.53, tal como vimos en la sección anterior. 6.53 nos dice cuál sería —inevitablemente— el único método correcto en filosofía. Dice lo que debemos hacer *siempre* que alguien quiera decir algo filosófico. Esto quiere decir que la parte del texto que se supone forma parte del «marco» —la parte que tiene significado y que nos dice significativamente que lo demás son sinsentidos— es ella misma tan sinsentido como el resto del texto. El texto es en su *totalidad* un sinsentido si también algo de él lo es, por lo que la concepción del sinsentido- parcial ha de ser errónea.

El otro problema de la concepción del sinsentido-parcial es que la idea de que buena parte del texto es un sinsentido termina revelándose por completo carente de motivación si la desgajamos de la filosofía que parece contenida en el texto. Pretender que sea posible mostrar que las oraciones que aparentan tener significado son en realidad sinsentidos sin basarse para ello en una concepción metafísica —en una concepción acerca de cómo tienen que ser las cosas— es una postura fraudulenta o ingenua. Acabamos de verlo. La suposición de que la concepción metafísica sustancial que aquí funciona pudo haber sido diferente de la que aparece en el texto del *Tractatus* resulta como mínimo difícil de aceptar. Y, de hecho, tal como

hemos visto, los detalles de la afirmación de que tratar de decir algo filosófico nos lleva al sinsentido parece requerir la misma teoría del lenguaje que encontramos en el *Tractatus* . Sólo si aceptamos el supuesto de la comunidad de forma que subyace a la concepción del lenguaje del *Tractatus* podremos suponer que cualquier intento de decir algo filosófico fracasará debido a que la persona en cuestión «no les habrá dado significado a ciertos signos de sus proposiciones». Parece entonces que la concepción del sinsentido-parcial exige que la parte del texto que ésta considera simplemente un sinsentido tenga sentido al fin y al cabo.

Estos problemas afectan también a la lectura de otros pasajes del *Tractatus* que parecen estar en el trasfondo y que hacen apreciaciones generales acerca de la naturaleza de la filosofía. El más destacado de ellos es 4.112, al que echamos una breve ojeada en la sección anterior. Una vez más, las aserciones que aquí se hacen son generales —no es sólo un género de filosofía lo que está en consideración— y *modales* (por ejemplo: «Una obra filosófica consiste *esencialmente* en elucidaciones»). Y su motivación procede claramente de la misma teoría general del *Tractatus* (tal como muestra claramente la secuencia de proposiciones 4.113-4.116). A 4.112 no se la puede absolver de ser un sinsentido en mayor medida que a las últimas proposiciones de la obra.

Si ni la concepción de las verdades-inefables ni la concepción del sinsentido-parcial pueden proporcionar una explicación satisfactoria de cómo Wittgenstein pudo haber pensado que evitaba la paradoja del *Tractatus*, ¿hay algo más que podamos sugerir? Hay otra opción que se hace manifiesta cuando reparamos en un supuesto que es común a las dos concepciones que hemos tomado en consideración. Ambas concepciones tratan de dar con una manera en la que Wittgenstein pueda evitar la paradoja *a la vez que todavía comunica alguna verdad acerca de la filosofía* . Es decir, ambas concepciones comparten este supuesto:

(V) El objetivo del *Tractatus* es comunicar verdades.

Dada (V), resulta difícil ver de qué manera pudo Wittgenstein evitar la paradoja del *Tractatus* si no es mediante alguna de las sugeridas por la concepción de las verdades-inefables o por la concepción del sinsentido-parcial. Pero ¿podría quedar alguna otra posibilidad si rechazamos (V)? Creo que podría quedar [244] . Llamaré a la concepción que rechaza (V) la *concepción de la ausencia-absoluta-de-verdades* [*No-Truths-At-All View*].

Es natural atribuirle a Wittgenstein el siguiente pensamiento:

> (F) La teoría filosófica correcta implica que cualquier intento de decir algo filosófico conduce a un sinsentido.

(F) se le atribuye de manera natural a Wittgenstein sobre la base de 6.53. Por ahora, la atribución no resulta problemática. (F) no sólo se le puede atribuir de manera natural a Wittgenstein, sino que parece fundamental en el contexto del *Tractatus* . Así pues, parece que podemos decir lo siguiente:

> (VF) Si el objetivo del *Tractatus* es comunicar verdades, su aspiración es comunicar la verdad de (F) en particular.

(F), por supuesto, es paradójica: si es verdadera, entonces, como intento de decir algo filosófico, tiene que ser un sinsentido, lo que quiere decir que no puede ser verdadera. Si (F) es paradójica y (VF) verdadera, entonces parece que, si el objetivo del *Tractatus* es comunicar verdades, tal como (V) afirma, ese objetivo está destinado a frustrarse: no hay aquí ninguna verdad real que pueda ser comunicada, por cuanto que las aparentes verdades clave se destruyen a sí mismas. Es natural pensar ahora, sobre la base de 6.54, que Wittgenstein era consciente de eso, es decir, de que aceptó lo siguiente:

> (FF) (F) es paradójica.

Y siendo consciente de eso, así como de (VF), tiene que haber sido consciente de que, si el objetivo del *Tractatus* fuera comunicar verdades (tal como (V) afirma), ese objetivo terminaría frustrándose. Así, es natural pensar que, al seguir adelante, a pesar de todo, con la publicación del *Tractatus*, no puede haber tenido la intención de comunicar verdades en la obra; es decir: es natural pensar que (V) debe ser falsa.

Si hemos de hacer que esto sea realmente creíble, hay dos cosas a las que tenemos que darles sentido. En primer lugar, si (V) es falsa y el *Tractatus* fue publicado con algún objetivo, debe haber algún objetivo que pueda atribuírsele razonablemente a Wittgenstein y que no dependa de que cualesquiera verdades sean comunicadas en la obra. En segundo lugar, si prosiguió con el *Tractatus* por ese otro objetivo, como resultado de aceptar, de alguna manera, tanto (F) como (FF), ha de *haber* algún sentido en el que se pueda decir que acepta tanto (F) como (FF), aunque pueda no haber —tal como igualmente debe aceptar— verdades reales que puedan ser aceptadas. Y, por supuesto, si hay algún sentido en el que (F) se acepte, ha de haber

asimismo algún sentido en el que se acepte que una cierta teoría filosófica es *correcta* y, como consecuencia, alguna manera en la que pueda ser considerada correcta (por alguien que, en ese sentido, la acepte), incluso si —de acuerdo con la misma teoría que aquí, por así decirlo, se acepta— si no hay ninguna verdad real en absoluto.

Ocupémonos primero de esta segunda cuestión: dado (F), ¿cómo podemos entender que haya una teoría filosófica que sea, en algún sentido, correcta?, y ¿cómo podemos darle sentido a que alguien, por así decirlo, la *acepte*, aun si sabe (en cierto sentido) que en realidad no puede ser verdadera? A este respecto, es importante tener claro que si la explicación general que he dado hasta ahora tiene algo de correcta, Wittgenstein no está inequívocamente comprometido con la concepción de que las (aparentes) oraciones del *Tractatus* son sinsentidos. Esto se debe a que la razón que tiene para pensar que son sinsentidos es que al menos algunas de ellas son verdaderas. Así, no piensa que sean sinsentidos más de lo que piensa que son verdaderas —aunque, por supuesto, también ocurre que tampoco piensa que sean verdaderas más de lo que piensa que son sinsentidos—. La mejor manera de describir su postura podría consistir en decir que, para Wittgenstein, las (aparentes) oraciones del *Tractatus* se encuentran en una situación inestable que podemos caracterizar como consistente en ser tanto sinsentidos como verdaderas o bien sucesivamente (e interminablemente) sinsentidos y verdaderas. Esto no quita que sean sinsentidos plenos, dado que son sinsentidos, ni hace que su verdad —en tanto que son verdaderas— sea inefable. En vez de eso, son simultáneamente (o sucesivamente) sinsentidos plenos y susceptibles de ser consideradas verdaderas.

Se sigue de esto que, equivalga a lo que equivalga «aceptar» las (aparentes) oraciones del *Tractatus,* sin duda no puede tratarse de modo no ambiguo bien del tipo de aceptación en la cual uno acepta algo que entiende *o bien* de una mera apariencia psicológica de aceptación, que es el estado de alguien que parece aceptar algo que es, de hecho, un sinsentido. «Aceptar» las aparentes oraciones del *Tractatus* ha de ser un tipo de estado ambivalente que no podemos convertir en nada que nos resulte más familiar. Y lo mismo ocurre con respecto a la «aceptación» de (F), de (FF) y de todo lo demás.

Por tanto, lo que ahora debemos hacer es explicar en qué sentido se puede considerar que Wittgenstein sostiene que el *Tractatus* es de algún modo *correcto* a pesar de que (también) es un sinsentido. La cuestión puede

ser planteada con claridad si se responde a la siguiente pregunta: ¿por qué el hecho de que si el *Tractatus* es verdadero, es un sinsentido y, por tanto, no verdadero, no es una *reductio* del *Tractatus?* ¿Por qué esto no muestra simplemente que el *Tractatus* es *falso?* Pienso que por la siguiente razón, de acuerdo con el planteamiento de Wittgenstein: si el *Tractatus* fuera *falso,* entonces habría alguna otra teoría filosófica —algo que entrañara la negación de alguna afirmación central del *Tractatus* — que sería *verdadera* . Pero parece claro que Wittgenstein piensa que ninguna otra teoría filosófica puede ser verdadera.

Sin embargo, todavía no es suficiente con esto. Hasta el momento, parece que no hemos hecho otra cosa que adoptar una posición intermedia entre el *Tractatus* y cada uno de sus supuestos rivales. Indudablemente, esto terminará resultando paradójico en sí mismo: si toda teoría filosófica es *falsa,* eso se aplicará igualmente al planteamiento filosófico de que cualquier teoría filosófica (y todas ellas) es falsa. Pero todavía no tenemos razones para preferir el *Tractatus* antes que alguno de sus supuestos rivales. Si todas estas teorías son o bien falsas, o bien sinsentidos, ¿cómo puede cualquiera de ellas ser mejor o peor que cualquier otra? Me gustaría sugerir que hay una razón simple por la que Wittgenstein prefirió el *Tractatus* antes que cualquier posible rival: la sugerencia es que Wittgenstein pensó que todo posible rival era ya obviamente erróneo, antes incluso de que su aplicación a sí mismo fuera considerada. Entonces, lo distintivo del *Tractatus* —según el planteamiento de Wittgenstein— es que lo siguiente es verdadero acerca de él y sólo acerca de él: sólo cuando se aplica a sí mismo, se vuelve problemático. Si Wittgenstein pensaba eso, podemos entender por qué pudo hacer la famosa aseveración del Prefacio: «En cambio, me parece que la *verdad* de los pensamientos de los que se da cuenta aquí es intocable y definitiva» *(TLP,* pág. 105)

Es intocable y definitiva *hasta* que se aplica a sí misma, algo que, de acuerdo con Wittgenstein, no puede decirse de ninguna otra teoría.

La siguiente tarea consiste en averiguar el propósito que Wittgenstein pudo haber tenido al escribir y publicar el *Tractatus* —un propósito cuya realización no depende de que comunique cualesquiera verdades—. En una carta bien conocida a su editor, Ludwig von Ficker, Wittgenstein escribe:

> El objetivo del libro es ético. Una vez traté de incluir en el Prefacio una frase que ahora no está, pero que reproduciré entera aquí para ti, dado que te proporcionará una clave. Lo que quise escribir fue esto: mi obra consta de dos partes: la que aquí se presenta y otra que

> *no* he escrito. Y es justamente esta segunda parte la que es importante. Pues en mi libro la ética encuentra su límite trazado, por así decirlo, desde dentro; y estoy convencido de que ésta es la ÚNICA manera *rigurosa* de trazar ese límite. En resumen, creo que allí donde *muchos* otros no hacen hoy en día otra cosa que *parlotear,* yo me las he ingeniado en mi libro para poner las cosas en su lugar callando acerca de ellas *(WSP,* 94-95).

Si el objetivo del libro es ético, nuestra consideración de la ética del *Tractatus* , en la sección 7C, debe permitirnos entender algo de lo que Wittgenstein pudo haber tenido en mente. Parece claro que piensa que lo que la ética requiere es la adopción de una mirada mística o artística sobre el mundo, una mirada que perciba el mundo «junto con la totalidad del espacio lógico» *(D,* 83). Esto sugiere que la penúltima aseveración del libro expresa lo que Wittgenstein espera:

> Tiene que superar esas proposiciones; entonces verá el mundo correctamente (6.54).

«Ver el mundo correctamente» consistiría, entonces, en ver el mundo a la manera de los místicos, «como un todo limitado» (6.45).

Sin embargo, si Wittgenstein no trata de comunicar verdades en el *Tractatus* —porque no hay ninguna verdad que comunicar—, entonces hay una importante restricción en relación a cómo se puede lograr el objetivo de que el lector adopte una actitud mística. No puede lograrse haciendo que el lector *reconozca* en primer lugar la verdad del *Tractatus,* y que luego, *por esta razón,* adopte la perspectiva mística. Pues esta manera de convertirse en un místico depende de que haya verdades que comunicar. Y, por supuesto, Wittgenstein no describe cómo se supone que el *Tractatus* funciona a ese respecto. He aquí la totalidad de 6.54:

> 6.54. Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas —a hombros de ellas— ha logrado auparse por encima de ellas. (Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que se ha encaramado a ella).
>
> Tiene que superar esas proposiciones; entonces verá el mundo correctamente.

¿Qué proceso tiene Wittgenstein aquí en mente?

Sugiero que se trata de algo que puede ser explicado de la manera más simple recordando una vez más la situación de Frege en relación al concepto *caballo* . He caracterizado el problema como planteado a partir de esta oración:

> (C) El concepto *caballo* no es un objeto.

Podemos (tratar de) exponer de la siguiente manera lo que (C) quiere expresar: los conceptos fregeanos, en tanto que referentes de los predicados, son esencialmente predicativos, mientras que los objetos fregeanos, en tanto que referentes de los términos singulares, son esencialmente *no* predicativos. Suponemos que la expresión «el concepto *caballo*» describe el concepto predicativo que constituye el referente del predicado «*x* es un caballo». Lo que (C) trata de decir es que este concepto predicativo no es algo *no* predicativo. Esto ha de ser simple y obviamente verdadero. Desafortunadamente, como hemos visto, la expresión «el concepto *caballo*» funciona como un término singular (al menos para Frege). Pero eso quiere decir que, si significa algo, su referente debe ser un objeto en vez de algo esencialmente predicativo. Así, no podemos hacer que (C) diga lo que queremos que diga.

Supongamos ahora que aceptamos este punto: (C) es bien un sinsentido o bien es falsa. Pero todavía tenemos una idea de lo que estamos tratando de expresar en (C). No hemos perdido todavía la noción del contraste entre lo predicativo y lo no predicativo. Lo que ocurre es que el esfuerzo para dar sentido a (C) deja intacta nuestra noción de ese contraste —de hecho, quizás incluso la refuerce—, aun si no es algo que pueda enunciarse o acerca de lo cual pueda haber verdades en principio. Es, por así decirlo, como si el intento de expresar la diferencia entre los varios géneros de referentes de las palabras hubiera sido eliminado y sólo nos hubiéramos quedado con los referentes mismos, que son simplemente diferentes. Sugiero que es un proceso como ése el que Wittgenstein tiene en mente en su descripción de quien «ha logrado auparse por encima» [de las oraciones del *Tractatus*].

Si es así como Wittgenstein espera que funcione el *Tractatus,* entonces podemos entender cómo pudo haber pensado que podía realizar su aspiración de lograr que sus lectores adoptaran una actitud mística sin aceptar el *Tractatus* como verdadero. La idea será que trabajar sobre el *Tractatus* nos dará la noción del contorno de las cosas —o de la forma de la realidad— y que esto permanecerá una vez que el intento de expresarlo mediante oraciones se haya eliminado. Cabe esperar de esta manera que el *Tractatus* nos proporcione de forma directa el sentido de la forma de la realidad sin exigirnos creer en su verdad.

A mi juicio, esto nos proporciona una alternativa genuina a la concepción de las verdades-inefables y a la concepción del sinsentido-

parcial, y ciertamente parece avenirse con el espíritu del texto. En particular nos permite dotar de su debido peso poético a la proposición con la que concluye el libro:

> 7. De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca [245] .

El objetivo aquí no consiste en transmitir verdades (como sostiene la concepción de las verdades-inefables); ni puede ser simplemente prescindir de la filosofía (como sostiene la concepción del sinsentido-parcial). Tanto la cadencia de la expresión como su posición en el texto muestran que su propósito es otro: llevar a uno más allá (en cierto sentido) de las cuestiones de las que se ha ocupado el libro.

Hay, sin embargo, dos cosas que pueden hacer que uno se detenga para abrazar como interpretación la concepción de la ausencia-absoluta-de-verdades. La primera es el Prefacio —y en particular una afirmación a la que ya hemos vuelto la mirada: «En cambio, me parece que la *verdad* de los pensamientos de los que se da cuenta aquí es intocable y definitiva» *(TLP*, pág. 105).

Hemos visto cómo Wittgenstein podría preferir la filosofía del *Tractatus* antes que cualquier otra, pero ¿de verdad podemos entenderle cuando escribe eso si sostenía —tal como ahora se sugiere— que ninguna verdad era comunicada en el *Tractatus?* De hecho, el Prefacio resulta problemático se interprete como se interprete. Así empieza el párrafo anterior: «Si este trabajo tiene algún valor, éste consiste en dos cosas. La primera de ellas es que en él se expresan pensamientos...» *(TLP*, pág. 105).

Y la concepción de las verdades-inefables, al igual que la que en este momento estoy sugiriendo, sostiene que, de acuerdo con Wittgenstein, en el *Tractatus* no se expresa nada en absoluto. Y la concepción del sinsentido-parcial tampoco puede considerar el Prefacio como parte de un «marco» no paradójico. Veamos este párrafo como ejemplo: «El libro quiere trazar un límite al pensar o, mejor dicho, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos; porque, para trazar un límite al pensar, tendríamos que poder pensar ambos lados de ese límite (tendríamos que pensar lo que no puede pensarse)» *(TLP*, pág. 103).

Wittgenstein usa aquí la expresión «trazar un límite al pensar», que luego corrige, como paradójica. Pero la corrección tiene un estatuto peculiar: no es como si él simplemente eliminara la expresión paradójica del texto dejándonos únicamente con una formulación no paradójica; más bien

mantiene la formulación paradójica y ofrece una elaborada explicación de su carácter paradójico. Así, la expresión se mantiene cuando en realidad no puede, aparentemente, decir nada; y la explicación del carácter paradójico de la expresión parece afrontar inevitablemente la misma paradoja —reclamando de nosotros que tratemos de pensar lo que no puede pensarse—. Por tanto, el párrafo en su conjunto es paradójico en sus propios términos.

Lo que esto quiere decir es que tenemos que ser un poco menos inocentes en nuestra consideración del Prefacio, con independencia de cuál sea la interpretación que escojamos. El Prefacio es en sí mismo parte del texto y no menos paradójico que lo demás. El hecho de que contradiga —o parezca contradecir— algo de lo que parece decirse en el texto no lo hace distinto de muchos otros de los pasajes de éste. El objetivo del Prefacio no es que sea algo fuera del texto que pueda decirnos cómo leerlo *(pace* Diamond [1991]), sino ser una parte del texto que indica el sentido de la totalidad a la vez que anticipa algunos de los problemas que recibirán una elaboración más detallada en las páginas siguientes.

La otra dificultad que trae consigo aceptar la concepción de la ausencia-absoluta-de-verdades consiste en dar sentido a cómo trata Wittgenstein los problemas filosóficos cuando retorna a la filosofía tras las críticas de Frank Ramsey y posteriormente. Durante el período que siguió a su retorno a la filosofía y antes de que modificara más radicalmente su planteamiento acerca de ella, todavía parece tomarse en serio los problemas filosóficos y argumentar acerca de cuestiones filosóficas con la misma seriedad y afán de rigor que cualquier filósofo analítico [246] . ¿Debería haberse abstenido totalmente de la filosofía? ¿Cómo debemos entender esto?

En parte, podemos responder diciendo que lo fundamental de la interpretación aquí sugerida es que Wittgenstein piensa que la filosofía del *Tractatus* es mejor que cualquier otra. Todavía necesita pensar eso si es que va a ser capaz de concluir, sobre la base de la filosofía del *Tractatus,* que cualquier intento de decir algo filosófico debe resultar en un sinsentido. Por tanto, todavía mantiene un interés simple en alcanzar una filosofía correcta —en el sentido de purgarla de cualesquiera defectos que no sean las paradojas que surgen cuando se aplica a sí misma—. Pero esto difícilmente parece capturar el tono de las discusiones de este período intermedio. Puede ser que lo mejor que pueda decirse sea que el calor con el que se compuso el *Tractatus,* en el contexto inmediato en el que Wittgenstein servía en el

frente durante la Primera Guerra Mundial, se había enfriado algo a finales de la década de 1920.

Por otro lado, podemos aportar algunas evidencias históricas que pueden entenderse como favorables a la sugerencia de que Wittgenstein estaba tratando de hacernos adoptar una actitud mística no filosófica. Rudolf Carnap, que estuvo presente en las primeras reuniones de Wittgenstein con el Círculo de Viena, recuerda: «Su punto de vista y su actitud hacia las personas y los problemas, incluso hacia los problemas teóricos, era mucho más parecida a la de un artista creativo que a la de un científico; uno casi podría decir que parecida a la de un profeta religioso o un vidente» [247] .

Y en su propia *Superación de la metafísica* describe la metafísica como un intento, realizado de manera confusa, de hacer aquello que corresponde hacer al arte. El propósito de la metafísica, de acuerdo con Carnap, consiste en expresar «la actitud general de una persona hacia la vida» *[Lebenseinstellung, Lebensgefühl]* . Sostiene que «la metafísica es un sustituto, si bien inadecuado, del arte», [un sustituto] cuya preocupación consiste propiamente en expresar esta «actitud básica» hacia la vida (Carnap, 1956, 78-80). Es natural ver aquí a Carnap como defensor de un proyecto del que consideraba que Wittgenstein formaba parte.

Quizá no haya ninguna interpretación de la paradoja del *Tractatus* que sea completamente satisfactoria. La concepción de las verdades-inefables y la concepción del sinsentido-parcial parecen ser claramente inaceptables. La alternativa presente —la concepción de la ausencia-absoluta-de-verdades— parece dar sentido (en cierto modo) a una parte mayor de la obra que las otras dos, pero todavía no es fácil de aceptar como interpretación [248] .

Esto, sin embargo, no reduce el valor de la obra en su conjunto. Cuando dejamos de ser meros intérpretes y consideramos lo que podemos aprovechar del *Tractatus* para nuestra propia filosofía, todavía tenemos dos maneras de responder. Podemos tratarlo, si nos atrevemos a ello, tal como nos sugiere la concepción de la ausencia-absoluta-de-verdades: podemos leer la obra como un instrumento que nos pone en contacto con una visión mística del mundo. O podemos tratar la paradoja en el sentido de que nos aporta una *reductio* de la filosofía en su núcleo central. Esta segunda es la posibilidad por la que yo me inclinaría filosóficamente, pero no es una opción fácil. La teoría del *Tractatus* nos proporciona dos cosas que a la mayoría del los filósofos les gustaría tener. En primer lugar, nos proporciona una explicación de la relación entre el lenguaje y el mundo que

aclara cómo es posible que las palabras estén correlacionadas con ítems del mundo. Y, en segundo lugar, explica cómo pueden existir una necesidad y una posibilidad en el mundo a las que podamos tener acceso cognitivo sin que haya tal cosa como verdades sintéticas *a priori* . No es fácil ver de qué otra manera se podrían garantizar esos deseables objetivos sin incurrir en una paradoja en algún otro lugar.

---

[226] Pears y McGuinness tienen: «Todo lo que está sujeto a la ley» [*Everything that is subject to law*] *(TLP*).*

[227] El origen de esta cuestión puede rastrearse hasta la famosa discusión de Hume (1739-1740, I, iii, 6).

[228] Hume (1739-1740, I, iii, 14).

[229] De ahí que la causa sea una de las «categorías» justificadas por la deducción trascendental de Kant (1781-1787).

[230] Véase la nota de Russell a 6.32 en la traducción de Ogden: «Es decir, no la forma de una ley particular, sino de cualquier ley de un cierto tipo» *(TLP*, pág. 173).

[231] Schopenhauer (1818-1844, I, 327-328).

[232] Conviene comparar el punto de vista ético del *Tractatus* con el de la posterior *Conferencia sobre ética* . Allí, considero, está claro que Wittgenstein ha perdido parte de la intensidad del sentimiento que le anima en el *Tractatus* .

[233] Recuérdese la definición de metafísica de la sección 1F del capítulo primero.

[234] Carnap (1956, 67).

[235] Véase, por ejemplo, Hacker (2000).

[236] Éste parece haber sido asimismo el punto de vista de Ramsey (1923, 472).

[237] Pienso que esto está en consonancia con la explicación del misticismo que se halla en McGuinness (2000e).

[238] Es importante reconocer, sin embargo, que la división entre aquellos que se llaman a sí mismos intérpretes «resolutos» y los que se consideran «tradicionalistas» incluye mucho más que la mera cuestión de cómo responder a la paradoja: en un aspecto, hay un desacuerdo en cuanto a qué hacer con la noción de sinsentido de Wittgenstein; en otro, hay un desacuerdo en cuanto a qué actitudes del

segundo Wittgenstein se manifiestan ya en el *Tractatus* . El debate contemporáneo no suele resultar de ayuda por cuanto que difumina estas distinciones entre distinciones.

[239] El exponente más claro de este punto de vista es Hacker (2000).

[240] Este planteamiento de la concepción de las verdades-inefables es defendido por Conant (2000).

[241] Véase Geach (1977).

[242] Le estoy muy agradecido a Douglas Walker por señalar la relevancia de este texto como evidencia decisiva de que Wittgenstein no puede aceptar la existencia de verdades inefables.

[243] Véase, por ejemplo, Diamond (1991); Conant (2000); Kremer (2001). Este tipo de punto de vista es puesto en cuestión por Sullivan (2002) y fuertemente atacado por Proops (2001).

[244] Esta concepción fue desarrollada inicialmente por Morris y Dodd (2008).

[245] Una vez más, McGuinness capta el tono de esto adecuadamente, describiéndolo como «una forma de teología negativa» (1988, 300). Nótese que prefiere incluso la traducción de Ogden a la suya propia para conseguir el efecto apropiado.

[246] Estoy pensando aquí en particular en *RLF* y en las primeras partes de *WLC*. Consideraciones similares se aplican a algunas partes de *WVC* . La preocupación que aquí se expone fue planteada por Roger White.

[247] Carnap (1963, 25).

[248] La concepción general de la dialéctica de los diversos tratamientos de la paradoja del *Tractatus* que aparece en esta sección, así como la solución finalmente propuesta, fue expuesta inicialmente por Morris y Dodd (2008). Le estoy enormemente agradecido a Julian Dodd por su contribución a la redacción de ese artículo y por su disposición a que exponga aquí de nuevo esa concepción, así como por su ayuda en la clarificación general de las cuestiones aquí involucradas.

Apéndice
El argumento de la sustancia

El argumento de Wittgenstein sobre la existencia de la sustancia —la existencia necesaria de objetos comunes a todo mundo posible— está contenido en estas secciones:

> 2.02. Los objetos son simples
>
> 2.0201. Todo enunciado sobre complejos se puede descomponer en un enunciado sobre sus partes constituyentes y en las proposiciones que describen los complejos de manera completa.
>
> 2.021. Los objetos forman la sustancia del mundo. Por ello no pueden ser compuestos.
>
> 2.0211. Si el mundo careciese de sustancia, el que una proposición tuviera sentido dependería de si otra proposición fuese verdadera.
>
> 2.0212. Sería entonces imposible trazar una figura del mundo (verdadera o falsa).

Lo verdaderamente fundamental del argumento aparece en las últimas dos secciones del texto anterior.

Las interpretaciones difieren como resultado de los diferentes puntos de vista acerca de los que Wittgenstein tiene en mente cuando dice que «el que una proposición tuviera sentido dependería de si otra proposición fuese verdadera». ¿En qué otra proposición está pensando?

De acuerdo con una amplia tradición interpretativa, la otra proposición es equivalente a la proposición de que el complejo acerca del que aparentemente versa el enunciado existe. Pues que el complejo exista quiere decir que sus partes constituyentes están combinadas de una cierta manera. Por ejemplo (el ejemplo es del propio Wittgenstein, de las *Investigaciones filosóficas*, I, §60), que una escoba exista es que un cepillo y un palo estén combinados de una cierta manera. A partir de aquí podemos distinguir dos interpretaciones distintas.

La primera interpretación entiende que el argumento tiene que ver fundamentalmente con defender que el análisis tiene que terminar en algún punto. Llamemos a esta interpretación, por tanto, las del *término-del-análisis* [*end-to-analysis*]. Se supone que el objetivo del argumento es apoyar 2.02 a la luz de 2.0201: lo crucial es la simplicidad de los objetos en

el sentido de que proseguir con el análisis es imposible. Fogelin elabora el argumento como sigue: «Si el análisis siempre genera nombres que son nombres de complejos, entonces el criterio de sentido que se establece en 2.0201 quedaría permanentemente insatisfecho» (Fogelin, 1987, 14).

El argumento parece depender aquí de varios supuestos completamente generales acerca del lenguaje. He aquí el primero:

> (N1) Todo lenguaje tiene que contener bien sea nombres o al menos la posibilidad de nombres.

Esta cautelosa puntualización se incluye aquí para permitir la posibilidad de un lenguaje tal que ninguna de sus expresiones sean nombres, pero que contenga cuantificadores y variables. En semejante lenguaje debería al menos ser posible que hubiera nombres que pudieran reemplazar a las variables de cuantificación. (Sobre esto, me parece, tratan 3.23-3.24; ver la sección 4E del capítulo cuarto).

La significación de (N1) viene dada por una concepción de los nombres:

> (N2) Si no hay ningún objeto al que un nombre se refiera, entonces las oraciones en las que ese nombre aparece no tendrán sentido.

(N2) expresa una concepción natural de los nombres que es plausible que se encuentre tanto en Wittgenstein como en sus predecesores filosóficos: Frege y Russell (ver capítulos segundo y cuarto) [249] . Si no hay objetos simples, entonces los únicos nombres que puede contener un lenguaje serán nombres de complejos. ¿Cómo nos las habremos con una oración que contenga el nombre de un complejo? 2.0201 parece sugerir la siguiente posibilidad:

> (N3) Una oración que contiene el nombre de un complejo puede ser analizada como equivalente en significado a una oración en la que las únicas cosas nombradas sean las partes componentes del complejo.

(N1)-(N3) agotan los supuestos generales acerca del lenguaje a los que puede apelar la interpretación del término-del-análisis. Desafortunadamente, es difícil construir con ellos un argumento creíble a favor de que tiene que haber objetos simples.

Puede ser razonable pensar que (N1) y (N2) en conjunto requieren algo como esto:

> (EA1) Si no hay objetos a los que los (posibles) nombres de un lenguaje se refieran, entonces ninguna oración de ese lenguaje tiene sentido.

Y una reflexión acerca de (N3) puede sugerir lo siguiente:

> (EA2) Si no hay objetos simples, entonces sólo puede haber objetos a los cuales se refieran los (posibles) nombres de un lenguaje si a toda oración que contenga un nombre se le puede dar un análisis infinito.

Pero para ir de estas premisas a algo como la conclusión que Wittgenstein necesita, es claramente necesaria una premisa adicional:

> (EA3) A ninguna oración se le puede dar un análisis infinito.

Pero la idea de que a una oración «se le puede dar un análisis infinito» es ambigua. Puede significar cualquiera de estas dos cosas:

> (i) Para cada paso del análisis, puede ofrecerse otro paso posterior.
> (ii) Es posible completar una serie infinita de análisis.

Sólo sobre la base de la interpretación (ii) puede (EA3) resultar obvia. Pero (EA2) sólo es plausible a partir de la menos exigente interpretación (i).

Esto quiere decir que el argumento que se le ofrece a Wittgenstein en la interpretación del término-del-análisis parece falaz. Y hay otras razones para ponerlo en cuestión en tanto que interpretación. En primer lugar, no está claro que cualquiera que piense que no hay objetos simples tenga que aceptar (N3): la idea de este género de análisis parece diseñada justamente para asegurar que las únicas cosas nombradas son objetos simples. En segundo lugar, la interpretación del término-del-análisis aporta una sobreinterpretación de [la aseveración] de que «el que una proposición tenga sentido dependería de que otra proposición fuera verdadera». Considera que significa: el que una proposición tuviera sentido dependería de que *un número infinito* de otras proposiciones fuera verdadero. En tercer lugar, deja sin explicar la introducción de la idea de *figura* en 2.0212: ¿por qué Wittgenstein no se limita a decir que eso haría que fuera imposible tener sentido para cualquier oración? Por último, en cuarto lugar, entiende de manera errónea la orientación general del pasaje. Supone que el objeto del pasaje tiene que ver con el análisis basándose en el hecho de que el análisis es mencionado en 2.0201. Pero está claro que el argumento no gira sobre la noción de análisis, sino sobre la de sustancia: 2.021 dice explícitamente que el que los objetos formen la sustancia del mundo es lo que hace que no puedan ser compuestos. 2.0201 se entiende de manera más natural como explicación de cómo 2.02 puede ser verdadera, a pesar del

hecho de que la mayoría de las expresiones de nuestros lenguajes ordinarios que se asemejan a nombres no son nombres de objetos simples.

La interpretación del término-del-análisis parte de la idea de que «la otra proposición», aquella cuya verdad es necesaria para que una proposición original *P* tenga sentido, enuncia, en efecto, que el complejo acerca del que versa *P* existe. Pero ésta no es la única interpretación que tiene ese punto de partida. La otra se debe a Ian Proops (2004); podemos llamarla interpretación de la *plenitud-del-valor-de-verdad* [*plenitude-of-truth-value*]. De acuerdo con esa interpretación, el núcleo del argumento de Wittgenstein es algo como esto:

> (PV1) Si puede ser *verdad* que un objeto existe, es contingente que existe.
> (PV2) Si es contingente que un objeto existe, hay un mundo posible en el que no existe.
> (PV3) Una oración que contenga el nombre de un objeto no tendrá valor de verdad en ningún mundo posible en el que ese objeto no exista.
> (PV4) Ninguna oración puede no tener valor de verdad en ningún mundo posible; *por tanto:*
> (PV5) Ninguna oración puede contener el nombre de un objeto del que se pueda decir verdaderamente que existe.

Si, como antes, aceptamos (N1), este argumento mostrará que el que un lenguaje tenga sentido exige que algunos objetos existan necesariamente. Los objetos necesariamente existentes tendrán que ser simples: describirlos como compuestos es justamente imaginar la posibilidad de su no existencia (en virtud de que sus elementos no estuvieran combinados). Así, el argumento muestra que debe haber objetos simples. Como la interpretación del término-del-análisis, el argumento aquí expuesto se apoya en (N2): se supone que (N2) subyace a (PV3).

Este argumento tiene la virtud de que hace que la simplicidad de los objetos dependa de que constituyan la sustancia del mundo, de acuerdo con una interpretación natural de la noción de sustancia de Wittgenstein (lo que permanece constante en todas las variaciones posibles). Pero esto no está exento de sus propias dificultades. Una es que no hay ninguna razón obvia para aceptar (PV3). Consideremos a Billy la estantería, que sólo existe en mundos en los cuales sus partes están ensambladas. En un mundo posible —el mundo *M* — las partes de Billy no están ensambladas, de tal manera que Billy no existe. Algunas oraciones que contienen el nombre «Billy» parecen tener un valor de verdad no problemático en *M:* «Billy existe», por ejemplo, parece falsa de manera no problemática en *M*, y «Billy no existe», verdadera de manera no problemática. Y a otras oraciones se les pueden

asignar valores de verdad ya sea natural o arbitrariamente: podemos tomar «Billy mide dos metros», por ejemplo, como falsa en *M* (dado que en *M* sus partes no están unidas), mientras que «Billy es una estantería» puede ser considerada como verdadera en *M* (dado que Billy es una *estantería* no existente en *M* y no, por ejemplo, un caballo de carreras no existente).

Parece como si el problema que hay aquí derivara de una confusión entre el mundo con respecto al cual se fija la interpretación de una oración y el mundo con respecto al cual el valor de verdad de la oración se determina de acuerdo con esa interpretación [250] . Si la cuestión se entiende de manera natural, estamos considerando una oración como «Billy existe» según la interpretación que se da de ella en el mundo real —donde Billy existe de manera que se puede nombrar y ha sido ensamblada—, pero lo que estamos considerando es si esa oración, según cómo se interpreta, es verdadera en otro mundo (como *M)*. Así entendida, «Billy existe» es verdadera en el mundo real (que es como tiene sentido, dada (N2)), pero falsa, según esa interpretación, en *M* . Sin embargo, (PV3) sólo es plausible en la lectura no natural, que toma el mundo con respecto al cual se fija la interpretación como aquel en el que el objeto no existe. Y, en esa lectura, (PV4) no es plausible: es fácil que una oración no tenga valor de verdad en un mundo particular si no tiene valor de verdad en ese mundo por no tener una interpretación en él.

Así, una vez más, esta interpretación le proporciona a Wittgenstein un argumento débil. Y hay razones adicionales para ser escéptico acerca de su plausibilidad como interpretación. Una es que, aunque hace que la simplicidad de los objetos dependa de la idea de que los objetos forman la sustancia del mundo, tal como afirma 2.021, parece que no tiene en cuenta la razón de Wittgenstein para pensar que la sustancia es importante. Lo que importa para Wittgenstein acerca de la noción de sustancia se encuentra contenido en la siguiente observación:

> 2.022. Resulta claro que por diferente que sea del mundo real uno imaginado, éste tiene que tener algo en común —una forma— con el real.

Y la conexión con los objetos se establece en la afirmación posterior:

> 2.023. Esta forma permanente consta justamente de objetos.

La noción de forma no entra en absoluto en el razonamiento presentado por la interpretación de la plenitud-del-valor-de-verdad; así, es difícil ver

cómo se puede considerar que hace justicia a los intereses de Wittgenstein. Además, al igual que en el caso de la interpretación del término-del-análisis, esta interpretación puede no encontrar una razón clara por la que Wittgenstein debiera haber expresado el contenido de 2.0212 en términos de la noción de «figura»: Wittgenstein pudo asimismo haberse limitado a decir que sería imposible que cualquier proposición tuviera sentido.

José Zalabardo (no publicado) [251] * ha sugerido un atractivo planteamiento alternativo. Lo llamaré interpretación de la *forma-russelliana* [*Russellian-form*]. Esta lectura está inspirada por la siguiente cita tomada de los *Diarios* acerca de la concepción de la forma de Russell (yo mismo hice una alusión a esta observación en la sección 1D del capítulo primero, en mi exposición del argumento a favor de la aseveración que llamé (FO)):

> Pensaba que la posibilidad de la verdad de la proposición φ a estaba vinculada con el hecho (∃x, φ). φ x. Pero es imposible ver por qué φ a sólo debería ser posible si hubiera otra proposición de la misma forma. Seguramente φ a no requiere ningún precedente. (Pues supongamos que sólo existieran las dos proposiciones elementales «φ a» y «ψ a» y que «φ a» fuera falsa: ¿por qué esta proposición sólo debería tener sentido si «ψ a» es verdadera?) *(D*, 17).

La cuestión aquí planteada se dirige particularmente a Russell, que pensaba que la forma general de las oraciones que contenían un predicado monádico venía dada por la oración «(∃x, φ). φ x» (Russell, 1984, 129) [252] . Las oraciones que contienen un predicado monádico tienen sentido porque esa oración, «(∃x, φ). φ x», es verdadera. Wittgenstein parece haber considerado que eso era absurdo por la siguiente razón: la oración «(∃x, φ). φ x» sólo puede ser verdadera en virtud de que alguna oración particular, digamos «φ a», sea verdadera. Así, una oración como «φ a» sólo tiene sentido debido a que alguna oración de esa forma —ya sea la propia «φ a» o bien una diferente, como «ψ a»— es verdadera. Como hemos visto, Wittgenstein pensó que así se mostraba que era erróneo considerar la forma de una oración como, a su vez, otra oración: más bien tenía que haber algo que estuviera «ya [...] dado por las formas de sus partes componentes» *(D*, 23). Y, en efecto, esto quiere decir que la forma del mundo tiene que residir en los objetos. En esta interpretación, la «otra proposición» a la que se refiere 2.0211 es bien una proposición completamente general como «(∃x, φ). φ x», o bien otra proposición de la misma forma (al igual que «ψ a» tiene la misma forma que «φ a»).

La interpretación de la forma-russelliana de Zalabardo encaja con la noción de sustancia que entra realmente en juego en el pasaje y vincula apropiadamente esa noción con la noción de forma. Pero aun así tiene que afrontar algunas dificultades. La primera es que realmente no llega a hacerse cargo del problema de que el que una proposición tenga sentido dependa de que otra proposición sea verdadera. En primer lugar, no es obvio que la única alternativa al punto de vista de Wittgenstein (que la forma reside en las partes componentes de la proposición y, por consiguiente, en último término, en los objetos) sea la de Russell: éste es sólo un punto de vista particular del que Wittgenstein disentía —¿por qué debería haber pensado que, a menos que estuviera en lo correcto, el punto de vista de Russell tenía que ser aceptado?—. En segundo lugar, no es obvio que el punto de vista de Russell, tal como Wittgenstein lo entiende, tenga la consecuencia de que el que una proposición tenga sentido dependa de que *otra* proposición sea verdadera. Esto sería razonable si nos aferráramos al planteamiento de Russell y supusiéramos que «(∃x, φ). φ x» podría ser verdadera sin que lo fuera ninguna instancia particular de ella, como «φ a»: entonces que la instancia tenga sentido dependería de que hubiera esa forma, y la forma sería una cuestión de que la proposición completamente general fuera verdadera. Pero Wittgenstein parece precisamente haber disentido de esa idea: parece haber considerado que una proposición completamente general sólo podía ser verdadera si tenía una instancia que lo fuera. Supongamos ahora que Wittgenstein tiene razón en esto, y supongamos, como antes, que la proposición cuyo sentido estamos considerando es una proposición particular como «φ a». ¿Depende que esta proposición tenga sentido de que alguna *otra* proposición sea verdadera, de acuerdo con la versión de la teoría de Russell revisada por Wittgenstein? Eso depende de si la propia «φ a» es verdadera: si lo es, entonces no es necesaria ninguna otra proposición verdadera de la misma forma.

Asimismo, la idea de Wittgenstein parece haber sido que la concepción de Russell era obviamente absurda en sí misma. Si el problema planteado al decir que el que una proposición tenga sentido depende de que otra proposición sea verdadera es el problema que Wittgenstein aborda en el pasaje de *D*, 17, entonces el problema parece ser sólo que el que una proposición tenga sentido depende de que otra proposición sea verdadera. Pero no es así como Wittgenstein lo considera en el pasaje del *Tractatus*, donde manifiesta claramente que la dependencia del sentido de una

proposición de que otra proposición sea verdadera es problemática por una razón diferente —la razón de que haría imposible formar una figura del mundo (2.0212)—. Y esta interpretación de la forma-russelliana comparte con las demás interpretaciones sometidas hasta ahora a consideración la dificultad de que no puede explicar la decisión de Wittgenstein de exponer la cuestión de 2.0212 en términos de la noción de figura: pudo haberlo hecho simplemente en términos de una proposición que no tuviera sentido.

La interpretación propuesta en el capítulo primero difiere de todas éstas en que toma la «otra proposición» de 2.0211 como una proposición que enuncia que una proposición dada tiene sentido. Y el argumento de que ninguna proposición semejante puede tener sentido *con anterioridad* a la proposición de la que afirma que tiene sentido depende de la concepción de las proposiciones como figuras avanzada en 4 y siguientes. Así, esto explica el uso de Wittgenstein de la palabra «figura» en 2.0212 como ninguna de las demás interpretaciones lo hace. Pero comparte con la interpretación de la forma-russelliana las virtudes de hacer que el argumento dependa del hecho de que los objetos forman la sustancia del mundo y que lo importante acerca de la sustancia del mundo sea que es la forma del mundo. Ninguna interpretación de estas difíciles líneas puede estar totalmente exenta de controversia, pero sugiero que ésta es mejor que cualquiera de las alternativas existentes.

---

[249] Aunque Frege, por supuesto, usa la noción de sentido de una manera diferente a la de Wittgenstein, por lo que no habría aceptado esta formulación del asunto. Para Frege, el sentido es una dimensión del significado distinta de la referencia: todas las expresiones tienen tanto sentido como referencia. Para Wittgenstein, en cambio, sólo tienen referencia los nombres, y sólo las oraciones tienen sentido.

[250] Esta objeción a Proops es planteada, en efecto, por Zalabardo (no publicado: §5 [véase *N. del T.* en cap. I, n. 17]). Apruebo su diagnóstico, pero no sin cierta vacilación, porque Proops (2004, 114-115) distingue las dos cosas que se tienen que confundir si toda premisa del argumento ha de parecer plausible.

[251] . * Véase *N. del T.* en cap. I, n. 17.

[252] Aunque, tal como hice notar en el texto principal del capítulo primero, este punto de vista parece haber sido expresado previamente por el propio Wittgenstein *(CL,* 24-25).

Bibliografía

La literatura reciente acerca del *Tractatus* es amplia. ¿Adónde debe dirigirse un estudiante a continuación? Si lo que se quiere es una explicación detallada de la vida de Wittgenstein hasta el momento de la publicación del *Tractatus,* se puede consultar a McGuinness (1988): el último capítulo de la obra es también excelente como aproximación a los aspectos literarios del texto. Monk (1990) proporciona una biografía exhaustiva que abarca toda la vida de Wittgenstein.

A veces es útil leer más de un texto introductorio. Los de Stenius (1960) y Anscombe (1971) siguen siendo clásicos. Al género se ha sumado recientemente White (2006). Kenny (2006) es un buen punto de partida para una visión general de la obra de Wittgenstein. Stern (1995) profundiza adicionalmente en un aspecto de la filosofía de Wittgenstein, abarcando tanto la obra temprana como la de madurez.

Es también una buena idea situar la filosofía de Wittgenstein en el contexto de la obra de Russell y de otros en la misma tradición. La de Monk (1997) es una útil biografía de Russell. Hylton (1990) proporciona valiosa información acerca del trasfondo de los primeros tiempos de la filosofía analítica. Potter (2000) sitúa la obra de Wittgenstein en el contexto de la tradición de la filosofía de las matemáticas. Landini (2007) se centra en la influencia de Russell y se ocupa de las cuestiones técnicas con gran detalle.

En cuanto a la controversia reciente acerca del tratamiento de la aparente paradoja de la obra, el punto en el que empezar es Crary y Read (2000). De ahí conviene pasar a Kremer (2001), Proops (2001) y Sullivan (2002).

OBRAS DE WITTGENSTEIN

CL *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters; Correspondence with*

Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa, ed. B. McGuinness y G. H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1995.

D *Notebooks 1914-1916*, ed. G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, trad. G. E. M. Anscombe, 2.ª ed., Oxford, Blackwell, 1979 [la traducción española lleva por título *Diario filosófico 1914-1916*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Barcelona, Ariel, 1982].

FM *Remarks on the Foundations on Mathematics*, ed. G. H. von Wright, R. Rhess y G. E. M. Anscombe, 2.ª ed., Oxford, Blackwell, 1978 [hay una edición española: L. Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, trad. I. Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1987].

GF *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees, trad. A. Kenny, Oxford, Blackwell, 1974 [edición española: *Gramática filosófica*, trad. L. F. Segura, México, UNAM, 1992].

IF *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, 3.ª ed., Oxford, Blackwell, 2001 [la obra está disponible en español: cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 1988].

LE «A Lecture on Ethics», *Philosophical Review*, 74, 1965, 3-12 [la obra está traducida al español: cfr. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor*, trad. F. Birulés, introd. M. Cruz, Barcelona, Paidós, 1989].

LO *Letters to C. K. Ogden with Comments on the English Translation of the «Tractatus Logico-Philosophicus»*, ed. G. H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1973.

NL *Notes on Logic*, impreso como apéndice I de *NB* [hay una traducción española publicada en un número monográfico de la revista *Teorema*, cfr. L. Wittgenstein, «Notas sobre lógica», en *Teorema*, trad. J. L. Blasco y A. García Suárez, 1972, 7-47].

NM *Notes dictated to G. E. Moore in Norway*, impreso como apéndice II de *D* .

PR *Philosophical Remarks*, ed. R. Rhees, trad. R. Hargreaves y R. White, Oxford, Blackwell, 1975.

PT *Prototractatus: an Early Version of the Tractatus Logico-Philophicus*, ed. B. McGuinness, T. Nyberg y G. H. von Wright,

trad. D. Pears y B. McGuinness, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971.

RLF «Some Remarks on Logical Form», *Aristotelian Society Supplementary,* vol. 9, 1929, 162-171.

TLP *Tractatus Logico-Philosophicus,* trad. C. K. Ogden, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922 [traducción española: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* trad./introd. Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2007].

*TLP** *Tractatus Logico-Philosophicus,* trad D. Pears y B. McGuinness, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.

WLC *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1930-1932,* ed. D. Lee, Oxford, Blackwell, 1980.

WSP *Wittgenstein: Sources and Perspectives,* ed. C. G. Luckhardt, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1979.

WVC *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann,* ed. B. McGuinness, Oxford, Blackwell, 1979.

OBRAS DE OTROS AUTORES

ALLISON , H., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense,* New Haven, CT, Yale University Press, 1983.

ANSCOMBE , G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's «Tractatus»,* 3.ª ed., Londres, Hutchinson, 1971.

ARMSTRONG , D., *A World of States of Affairs,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

BEEBEE , H. y Dodd, J. (eds.), *Truthmakers: The Contemporary Debate,* Oxford, Oxford University Press, 2005.

BERKELEY , G., *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge,* 2.ª ed., Londres, Tonson, 1734.

BLACK, M., *A Companion to Wittgenstein's «Tractatus»,* Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

BLOCK , I. (ed.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein,* Oxford, Blackwell, 1981.

CARNAP, P., «The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language», en A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Nueva York, Free Press, 1956.
— «Intellectual Autobiography», en P. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, IL, Open Court, 1963, 3-84.
CHEUNG, L., «The Tractarian Operation *N* and Expressive Completeness», *Synthese: An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science*, 123, 2000, 247-261.
CHURCH, A., «A Note on the Entscheidungsproblem», *Journal of Symbolic Logic*, 1, 1936, 40-41.
— «A Formulation of the Simple Theory of Types», *Journal of Symbolic Logic*, 5, 1940, 56-68.
CONANT, J., «Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein», en Crary y Real, 2000.
CRARY, A. y READ, R. (eds.), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge, 2000.
DAVIDSON, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
— «Radical Interpretation», 1984a, 125-140.
— «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», 1984b, 183-198.
DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia* (1641) (trad. J. Cottingham, *Meditations on First Philosophy*, en J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch [eds.], *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1984).
DIAMOND, C., «Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*», en *The Realistic Spirit*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991, 179-204.
— «Does Bismark Have a Beetle in his Box? The Private Language Argument in the *Tractatus*», en Crary y Read, 2000, 262-292.
DUMMETT, M., *Frege: Philosophy of Language*, 2.ª ed., Londres, Duckworth, 1981.
— *Frege: Philosophy of Mathematics*, Londres, Duckworth, 1991.
FIELD, H., «Tarski's Theory of Truth», *Journal of Philosophy*, 69, 1972, 347-375.
FLOYD, J. y SHIEH, S. (eds.), *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth Century Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press,

2001.
FOGELIN , R., *Wittgenstein,* 2.ª ed., Londres, Routledge, 1987.
FREGE , G., *Begriffsschrift: eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens,* Halle, Nebert, 1879 (trad. *Begriffsschrift: a formula language, modelled upon that of arithmetic, for pure thought*, en J. van Heijenoort [ed.], *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic*, *1879-1931*, Cambridge, MA, Harvard University Press).
— *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Unterschung über den Begriff der Zahl,* Breslau, Köbner, 1884 (trad. J. L. Austin, *The Foundations of Arithmetic: A logico-mathematical enquiry into the concept of number,* 2.ª ed. (rev.), Oxford, Blackwell, 1980).
— «Über Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892a, 25-50 (trad. M. Black, «On Sense and Meaning», en Frege, 1984).
— «Über Begriff una Gegenstand», *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 16, 1892b, 192-205 (trad. P. Geach, «On Concept and Object», en Frege, 1984).
— *Grundgesetze der Arithmetik, Band* I, Jena, Pohle, 1893 (parcialmente traducido por M. Furth, *The Basic Laws of Arithmetic,* Berkeley, CA, University of California Press, 1964.
— *Grundgesetze der Arithmetik, Band,* II, Jena, Pohle, 1903.
— *Philosophical and Mathematical Correspondence,* ed. G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, C. Thiel y A. Veraart, trad. H. Kaal, Oxford, Blackwell, 1980.
— *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy,* ed. B. McGuinness, Oxford, Blackwell, 1984.
GEACH , P., «Saying and Showing in Frege and Wittgenstein», en L. Hintikka (ed.), *Essays in Honour of G. H. von Wright, Acta Philosophica Fennica,* 28, 1977, 54-70.
— «Wittgenstein's Operator *N*», *Analysis,* 42, 1981, 124-127.
GLOCK , H. J., «All Kinds of Nonsense», en E. Ammereller y E. Fischer (eds.), *Wittgenstein at Work: Method in the «Philosophical Investigations»*, Londres, Routledge, 2004, 221-245.

GOLDFARB, W., «Russell's Reasons for Ramification», en C. W. Savage y C. A. Anderson (eds.), *Rereading Russell: Essays on Bertrand Russell's Metaphysics and Epistemology, Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* 12, 1989.

— «Frege's Conception of Logic», en Floyd y Shieh, 2001, 25-41.

— «Wittgenstein's Understanding of Frege: The Pre-Tractarian Evidence», en E. Reck (ed.), *From Frege to Wittgenstein: Perspectives in Early Analytic Philosophy,* Oxford, Oxford University Press, 2002, 185-200.

HACKER, P., *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein,* rev., Oxford, Oxford University Press, 1986.

— «Was He Trying to Whistle It?», en Crary y Read, 2000, 353-388.

HERTZ, H., *Die Prinzipien der Mechanik in neuen Zusammenhange dargestellt,* Leipzig, Barth, 1894 (trad. D. E. Jones y J. T. Walley, *The Principles of Mechanics Presented in a New Form,* 2.ª ed., Nueva York, Dover, 1956).

HILBERT, D. y Ackermann, W., *Grundzügen der theoretischen «Logik»,* Berlín, Springer, 1928.

HINTIKKA, L., *On Wittgenstein*, Belmont, CA, Wadsworth, 2000.

HUME, D., *A Treatise of Human Nature,* Londres, Noon/Longman, 1739-1740.

— *An Enquiry Concerning Human Understanding,* rev., Londres, Cadell, 1777.

HYLTON, P., *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytical Philosophy,* Oxford, Oxford University Press, 1990.

ISHIGURO, H., «Use and Reference of Names», en P. Winch (ed.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein,* Londres, Routledge, 1969, 20-50.

JANAWAY, C., *Schopenhauer,* Oxford, Oxford University Press, 1994.

JOHNSTON, C., «The Unity of a Tractarian Fact», *Synthese: An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science,* 156, 2007a, 231-251.

— «Symbols in Wittgenstein's *Tractatus*», *European Journal of Philosophy,* 15, 2007b, 367-394.

— «Tractarian Objects and Logical Categories», *Synthese: An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science* (en preparación) [publicado en *Synthese,* 2009, 167, 145-161].

KANT, I. (1781-1787), *Critique of Pure Reason*, trad. P. Guyer y A. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

KENNY, A., *Wittgenstein*, rev., Oxford, Blackwell, 2006.

KREMER , M., «The Purpose of Tractarian Nonsense», *Nous*, 35, 2001, 39-73.

KRIPKE , S., *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1980.

LANDINI , G., *Wittgenstein's Apprenticeship with Russell*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

LEAR , J., «The Disappearing "We"», *Aristotelian Society Supplementary*, vol. 58, 1984, 219-258.

LEWY, C., «A Note on the Text of the *Tractatus* », *Mind*, 76, 1967, 416-423.

LOCKE , J., *An Essay Concerning Human Understanding*, 4.ª ed., ed P. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1700.

LYCAN , W., *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, Londres, Routledge, 2000.

MC DOWELL , J., «*De Re* Senses», *The Philosophical Quarterly*, 34, 1984, 283-294.

— *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994.

MC GINN , M., *Elucidating the Tractatus; Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

MC GUINNESS , B., *Wittgenstein: A Life; Young Ludwig 1889-1921*, Londres, Duckworth, 1988.

— *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*, Londres, Routledge, 2002.

— «Pictures and Form», en McGuinness, 2002a, 61-81.

— «The *Grundgedanke* of the *Tractatus*», en McGuinness, 2002b, 103-115.

— «Solipsism», en McGuinness, 2002c, 131-139.

— «The Supposed Realism of the *Tractatus*», en McGuinness, 2000d, 82-94.

— «Mysticism», en McGuinness, 2000e, 140-159.

MONK , R., *Wittgenstein: The Duty of Genius*, Londres, Jonathan Cape, 1990.

— *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude*, Londres, Vintage, 1997.

MOORE , A., «Transcendental Idealism in Wittgenstein, and Theories of Meaning», *Philosophical Quarterly*, 35, 1985, 134-155.

— «Human Finitude, Ineffability, Idealism, Contingency», *Nous*, 26, 1992, 427-446.
— «Ineffability and Nonsense», *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 77, 2003, 169-193.
MOORE , G. E., «The Nature of Judgment», *Mind*, 8, 1899, 176-193.
MORRIS , M., *An Introduction to the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
— y Dodd, J., «Mysticism and Nonsense in the *Tractatus*», *European Journal of Philosophy*, 2008.
NICOD , J., «A Reduction in the Number of Primitive Propositions of Logic», *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, 1917-1920, 32-41 (leído ante la Cambridge Philosophical Society el 30 de octubre de 1916).
PEARS , D., *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1987.
PEIRCE , C. S., «The Logical Algebra of Boole», en *The New Elements of Mathematics*, ed. C. Eisele, vol. IV, *Mathematical Philosophy*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1976, 106-115.
POTTER , M., *Reason's Nearest Kin: Philosophies of Arithmetic from Kant to Carnap*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
PRIEST , G., «Numbers», en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 1998.
PROOPS , I., *Logic and Language in Wittgenstein's «Tractatus»*, Nueva York, Garland, 2000.
— «The New Wittgenstein: A Critique», *European Journal of Philosophy*, 9, 2001, 375-404.
— «Wittgenstein on the Substance of the World», *European Journal of Philosophy*, 12, 2004, 106-126.
— «Russell and the Universalist Conception of Logic», *Nous*, 41, 2007, 1-32.
QUINE , W. V., *Methods of Logic*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952.
— *Word and Object*, Cambridge, MA, MIT Press, 1960.
— «On What There Is», en *From a Logical Point of View*, 2.ª ed., Cambridge, MA, Harvard University Press, 1961, págs. 1-19.

— «Three Grades of Modal Involvement», en *The Ways of Paradox and Other Essays*, rev., Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975.
RAMSEY , F., «Critical Notice of *Tractatus Logico-Philosophicus*, by Ludwig Wittgenstein», *Mind*, 32, 1923, 465-478.
— (1925a), «The Foundations of Mathematics», en Ramsey, 1931, 1-61.
— (1925b), «Universals», en Ramsey, 1931, 112-134.
— (1926), «Mathematical Logic», en Ramsey, 1931, págs. 62-81.
— (1928), «On a Problem of Formal Logic», en Ramsey, 1931, 82-111.
— *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, ed. R. B. Braithwaite, Londres, Kegan Paul, Trench, Tubner y cols., 1931.
RHEES , R., *Discussions of Wittgenstein*, Londres, Routledge, 1970.
RICHARD , M., «Quantifiers, Substitutional and Objectual», en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 1998.
RICKETTS , T., «Pictures, Logic, and the Limits of Sense in Wittgenstein's Tractatus», en H. Sluga y D. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 59-99
RUSSELL , B. (1901), «The Logic of Relations», en Russell, 1956, 1-38.
— *The Principles of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
— «On Denoting», *Mind*, 14, 1905, 479-493.
— «On the Nature of Truth and Falsehood», en su *Philosophical Essays*, 2.ª ed., Londres, George Allen and Unwin, 1910, 147-159.
— *The Problems of Philosophy*, Londres, Home University Library, 1912.
— (1914), «On the Nature of Acquaintance», en Russell, 1956, 127-174.
— (1918), «The Philosophy of Logical Atomism», en Russell, 1956, 175-282.
— «Introduction», en *TLP*, 1922, 7-23.
— *Logic and Knowledge*, ed. R. Marsh, Londres, George Allen and Unwin, 1956.
— *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, Londres, Routledge, 1984.
SAINSBURY , M., *Logical Forms: An Introduction to Philosophical Logic*, Oxford, Blackwell, 1991.
SCHOPENHAUER , A. (1818-1844), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, trad. E. F. J. Payne, *The World as Will and Representation*, rev., Nueva York, Dover, 1969.

SHEFFER, H., «A Set of Five Independent Postulates for Boolean Algebras, with Application to Logical Constants», *Transactions of The American Mathematical Society,* 14, 1913, 481-488.

SOAMES, S., *Beyond Rigidity: The Unfinished Semantic Agenda of Naming and Necessity,* Oxford, Oxford University Press, 2002.

STENIUS , E., *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of the Main Lines of Thought,* Oxford, Blackwell, 1960.

STERN , D., *Wittgenstein on Mind and Language,* Oxford, Oxford University Press, 1995.

STEVENS , G., *The Russellian Origins of Analytic Philosophy: Bertrand Russell and the Unity of the Proposition,* Londres, Routledge, 2005.

STRAWSON , P., *The Bounds of Sense: An essay on Kant's «Critique of Pure Reason»,* Londres, Methuen, 1966.

SULLIVAN , P., «The "Truth" in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori», *European Journal of Philosophy,* 4, 1997, 195-219.

— «The Totality of Facts», *Proceedings of the Aristotelian Society,* 100, 2000, 175-192.

— «A Version of the Picture Theory», en W. Vossenkuhl (ed.), *Wittgenstein: Tractatus—Klassiker Auslegen,* Berlín, Akademie, 2001, 89-110.

— «On Trying to be Resolute: A Response to Kremer on the *Tractatus*», *European Journal of Philosophy,* 10, 2002, 43-78.

— «Ineffability and Nonsense», *Aristotelian Society Supplementary Volume,* 77, 2003a, 195-223.

— «Simplicity and Analysis in Early Wittgenstein», *European Journal of Philosophy,* 11, 2003b, 72-88.

— «"The General Propositional Form Is a Variable" *(Tractatus* 4.53)», *Mind*, 113, 2004, 43-56.

— «Identity Theories of Truth and the *Tractatus*», *Philosophical Investigations,* 28, 2005, 43-62.

TURING , A. M., «On Computable Numbers, with the Application to the Entscheidungsproblem», *Proceedings of the London Mathematical Society,* Series 2, 42, 1936, 230-265.

WHITE , R., *Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus: Reader's Guide,* Londres, Continuum, 2006.

WHITEHEAD, A. N. y RUSSELL, B., *Principia Mathematica,* 2.ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1927.

WILLIAMS, B., «Wittgenstein and Idealism», en *Moral Luck,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

WRIGHT, C., *Frege's Conception of Numbers as Objects,* Aberdeen, Aberdeen University Press, 1983.

ZALABARDO, J., «Reference, Simplicity and Necessary Existence in the *Tractatus*» (no publicado) [en el intervalo entre la aparición del original inglés de *Wittgenstein and the Tractatus* y el presente año 2015, el artículo de Zalabardo ha sido publicado. Cfr. J. L. Zalabardo, «Reference, Simplicity and Necessary Existence in the *Tractatus*», en J. L. Zalabardo (ed.), *Wittgenstein's Early Philosophy,* Oxford, Oxford University Press, 2012, 119-150].

ZÖLLER, G., «Schopenhauer on the Self», en C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Título original de la obra:
Wittgenstein and the «Tractatus»

Edición en formato digital: 2020

Ilustración de cubierta: Ludwig Josef Wittgenstein © AGE Fotostock

© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.)
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
catedra@catedra.com

ISBN ebook: 978-84-376-4188-1

Conversión a formato digital: REGA

www.catedra.com